Vorlesungen

über die

Grundlagen der Ethik.

Erster Band.

Kritik der praktischen Vernunft.



Leipzig ⊠ Verlag von Veit & Comp. ⊠ 1917

Kritik der praktischen Vernunft.

Von

Leonard Nelson.



Leipzig ◻ Verlag von Veit & Comp. ◻ 1917

Seinem Lehrer und Freunde

David Hilbert

widmet diesen Versuch, dem Herrschaftsbereich der strengen Wissenschaft eine neue Provinz zu erschließen,

in Dankbarkeit und Verehrung
der Verfasser.

„Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig erscheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.

So wird also die *gemeine Menschenvernunft* nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, solange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu tun, um daselbst wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine *Dialektik*, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig als die andere irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden."

KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt.

Vorwort.

Daß man Grund hat, nicht nur die Existenz, sondern auch die Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft in Frage zu ziehen, unterliegt bei der, wie es scheint, allen Bemühungen trotzenden Unsicherheit ihrer ersten Grundlagen keinem Zweifel. An denjenigen Wissenschaften gemessen, die mit unbestrittenem Recht den stolzen Namen der exakten tragen, und deren festgefügter Bau als ein unverrückbares Richtmaß aller irgend auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebenden Gewißheit dasteht, kann die Ethik in ihrem heutigen Zustand unmöglich als eine Wissenschaft gelten. So mächtig die in einer Zeit erfolgreicher Ausbreitung alles Bildungswesens sehr natürlich entstehende Hochflut des Dilettantismus gerade in der praktischen Philosophie anschwellen mag, die Wissenschaft läßt sich von ihren strengen Ansprüchen nichts abdingen; sie hat ihre festen Regeln und Gesetze, nach denen sie unbeirrbar fortschreitet und durch die ihre Grenzen so bestimmt abgesteckt sind, daß sie durch alle Mühseligkeiten einer ausgeklügelten Scholastik und alle Genieschwünge metaphysischer Hellseher nicht verschoben werden können. Wo es noch an wissenschaftlicher Methode fehlt, da kann wohl der suggestive Einfluß einer interessanten Persönlichkeit eine bestimmte Lehrmeinung für einige Zeit zur Modesache machen; sie wird aber, wie jede Mode, den Keim der Zerstörung in sich selbst tragen und, sobald der Reiz der Neuheit und die persönliche Suggestion dahin ist, einer anderen Mode Platz machen müssen. Nur eine feste wissenschaftliche Methode vermag wahre Kontinuität der Arbeit und gegenseitige

Kontrolle, ohne die keine Wissenschaft gedeihen kann, zu gewährleisten. Daß es der gegenwärtigen Ethik gänzlich an einer solchen Methode gebricht, ist offenkundig, und es kann daher gewiß niemandem verübelt werden, wenn er die immer neuen Versuche, in Ermangelung einer solchen auf gut Glück ein ethisches Lehrgebäude zu errichten, als ein Spiel müßiger Köpfe belächelt und keiner ernstlichen Prüfung für wert hält.

Die Aussicht, daß solche Versuche mehr als bloße Modesache werden könnten, ist in der Tat längst so gesunken, daß es bereits eher nötig erscheint, vor der entgegengesetzten Gefahr zu warnen, die dadurch entsteht, daß der gerechte Widerwille gegen den gangbaren Dogmatismus in der Ethik in einen unbegründeten Skeptizismus ausartet, der schon das Streben nach der Ausbildung einer wissenschaftlichen Methode in diesem Gebiete nicht mehr aufkommen läßt, weil er an der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft überhaupt verzweifelt.

Man wird, um einen skeptischen Schluß von solcher Tragweite zu ziehen, andere Gründe für ihn ins Feld führen müssen als den billigen Hinweis auf die bisherige Erfolglosigkeit der Bemühungen um die wissenschaftliche Ethik. Je schwieriger ein Problem ist, desto später gelingt seine Auflösung, und desto mehr haben wir Grund, darauf bedacht zu sein, seine Auflösung nicht durch künstliche Hindernisse vollends zu vereiteln. Daraus aber, daß bisher alle Anstrengungen zur Lösung eines Problems vergeblich aufgewandt waren, zu schließen, daß sie es für immer bleiben müßten, hieße, allem wissenschaftlichen Fortschritt in den Weg treten. Es brauchte daher nur eine solche Denkweise allgemein zu werden, um allerdings die Lösung aller tieferen Probleme unmöglich zu machen. Aus dem Zustand der Naturforschung seiner Zeit hatte SOKRATES den Schluß gezogen, daß eine wissenschaftliche Auflösung der physikalischen Probleme den Menschen nicht vergönnt sei. Wäre man seinem Urteil gefolgt, so gäbe es auch heute noch

keine wissenschaftliche Physik; es stände vielmehr um dieses Wissensgebiet nicht anders, als es gegenwärtig um die Ethik steht. Heute aber, angesichts des gewaltigen Aufschwungs der exakten Wissenschaften, eine solche Schlußweise zu wiederholen und sich so durch eigene Schuld der Möglichkeit unabsehbarer Fortschritte und geistiger Eroberungen zu berauben, ist nur bei einer traurigen Fremdheit gegenüber dem Entwicklungsgange der wissenschaftlichen Forschung möglich.

Wenn ein Mathematiker die Unlösbarkeit eines Problems behauptet, so tut er es auf Grund von *Beweisen*; und in dem Sinne, daß nicht wenigstens die Unlösbarkeit selbst streng wissenschaftlich erweislich wäre, wird kein besonnener Forscher die Unlösbarkeit eines Problems zu behaupten wagen. Das immer erneute Fehlschlagen der Versuche, zur Lösung eines Problems zu gelangen, muß allerdings zum Verdacht gegen die Möglichkeit einer Lösung mahnen und uns gegen übereilte Wiederholungen solcher Versuche mißtrauisch stimmen. Um so mehr aber sollte es ein Anlaß sein, sich die *neue* Aufgabe zu stellen, über die Lösbarkeit oder Unlösbarkeit des Problems zu einer bestimmten Entscheidung zu gelangen. Wenn nicht jenes, so erheischt dann dieses neue, an seine Stelle tretende Problem eine wissenschaftliche Auflösung.

Mehr als dieses zweite, bescheidenere Problem soll hier, in einer erneuten *Kritik der praktischen Vernunft*, nicht erörtert werden. Denn diese hat es nur mit den *Vorfragen* der „Ethik" genannten, vor der Hand ganz problematischen Wissenschaft zu tun. Daß aber das Problem der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft schon eine wissenschaftlich befriedigende Auflösung gefunden habe, wird heute wohl ebensowenig jemand behaupten wollen, wie daß etwa auch diese bloße Vorfrage der Ethik ihrerseits gar nicht gestellt werden dürfe.

Sollte es denn nicht also an der Zeit sein, diese Vorfrage wieder aufzunehmen, um sie endlich einmal zur Entscheidung

zu bringen? Ist der Verdacht, daß diese Entscheidung doch nur *negativ* ausfallen könne, ein Grund, nicht wenigstens diesen Verdacht zum Range einer wissenschaftlich begründeten Gewißheit erheben zu wollen? Was die Wissenschaft auf der einen Seite durch ein solches Ergebnis verlieren würde, das würde sie auf der anderen reichlich gewinnen. Denn unsere Einsicht würde dadurch um eine auch in praktischer Hinsicht unendlich bedeutsame Gewißheit bereichert, an deren Stelle wir sonst nur auf vage Vermutungen angewiesen blieben und deren wissenschaftliche Sicherstellung allein einer sonst unvermeidlichen, immer neuen Vergeudung verkehrt angewandter Geisteskräfte den Anlaß entziehen würde, — *der* wissenschaftlichen und praktischen Fortschritte nicht zu gedenken, zu denen ein *positives* Ergebnis uns den Zugang erschließen würde.

Was die Einteilung dieser Schrift betrifft, so ist sie so getroffen, wie sie sich aus der Natur der Aufgabe von selbst ergibt, wofür man den genauen Nachweis in der Methodenlehre findet. Um jedoch im voraus eine Übersicht über den Plan des Ganzen zu ermöglichen, sei hier noch folgendes bemerkt. Verstehen wir unter der Kritik der praktischen Vernunft, nach der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, nach der auch der Titel der vorliegenden Schrift verstanden sein will, die Propädeutik zur Ethik überhaupt, d. h. das Ganze der für einen systematischen Aufbau der Ethik notwendigen Voruntersuchungen, so werden ihr jedenfalls zwei Fragen zur Entscheidung zugewiesen werden müssen. Da wir nämlich nicht das Glück haben, uns zum Beweise der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft auf ihre *Wirklichkeit* berufen zu können, so bleibt uns nur übrig, die Bedingungen zu untersuchen, von denen die Möglichkeit ethischer Wissenschaft abhängt. Um aber entscheiden zu können, ob diese Bedingungen *erfüllt* sind, müssen wir sie zuerst *als solche* kennen lernen. Wir werden daher zunächst die Frage zu beantworten haben, *wie* Ethik

als Wissenschaft möglich ist, d. h. welche Bedingungen notwendig und hinreichend sind, um eine wissenschaftliche Begründung der Ethik zu ermöglichen; wobei die Frage, *ob* eine solche möglich sei, noch als unentschieden gelten muß. Danach erst werden wir zur Prüfung der Hauptfrage übergehen, ob die fraglichen Bedingungen sich erfüllen lassen, und also, *ob* Ethik als Wissenschaft möglich ist. Die erste Frage bildet das Thema der ethischen Methodenlehre, die zweite das der Kritik der praktischen Vernunft im engeren Sinne des Wortes. Diese umfaßt ihrerseits zwei Aufgaben. Wie nämlich die Methodenlehre des näheren erweist, betreffen die zu prüfenden Bedingungen einerseits die systematische *Form*, andererseits den *Gehalt* der ethischen Wissenschaft. Zur ersten wird die logische Zurückführbarkeit auf *Prinzipien* erfordert, zum zweiten, daß diese Prinzipien *Erkenntnisse* sind und sich als solche begründen lassen. Zur Ausführung der Kritik wird daher einmal die faktische *Aufweisung* der Prinzipien und dann die Untersuchung ihrer *Erkenntnisgründe* gehören; das erste leistet die „Exposition“, das zweite die „Deduktion“. Endlich werden wir, um das systematische Bedürfnis auch hinsichtlich der ausgeführten Kritik selber vollständig zu befriedigen, diese ihrerseits einer axiomatischen Reduktion unterwerfen. Durch diese letzte besonders wird, wie ich hoffe, die Durchsichtigkeit und die Leichtigkeit der Nachprüfung der vorgelegten Lösung bedeutend gewinnen, indem sie es ermöglicht, gleichsam mit einem Blicke die Tragweite jedes einzelnen Satzes für den Aufbau des Ganzen, sowie auch die zu seiner Begründung notwendigen und hinreichenden Voraussetzungen zu übersehen.

Diese Worte sind im November 1912 niedergeschrieben worden. Sie sollten das Buch einleiten, dessen Herausgabe ich schon damals beabsichtigte, um mir die Freiheit zu weiteren

mir am Herzen liegenden Arbeiten zu schaffen. Einige tiefliegende Schwierigkeiten jedoch, auf die ich bei der Überarbeitung der damals schon vielfach wiederholten Untersuchungen stieß, sowie der Wunsch, auch den Aufbau des *Systems* im Einzelnen so weit zum Abschluß zu bringen, wie es erforderlich ist, um die letzte Probe auf die Tragfähigkeit des hier gelegten Fundaments zu machen, bestimmten mich zu einem Aufschub der Herausgabe. Die Gründe dieses Aufschubs können heute als beseitigt gelten, so daß sie einer Veröffentlichung nicht mehr im Wege stehen. Obwohl, wie ich gern gestehe, das Werk auch jetzt in mancher Hinsicht den Ansprüchen noch nicht genügt, die unter anderen Umständen als den gegenwärtigen an die Durcharbeitung und Ebenmäßigkeit der Darstellung zu machen wären, so bringt es doch eben die Natur dieser Umstände mit sich, daß alle Bedenken, die mich zu einem weiteren Aufschub nötigen oder auch nur berechtigen könnten, entfallen müssen. Denn, wo alle Schutzwälle niedergerissen sind, die sonst die Macht des blinden Zufalls eindämmen und die allein die Berechenbarkeit der Zukunft, diese Bedingung vernünftigen Handelns überhaupt, ermöglichen, da bleibt die Rücksicht auf die Unberechenbarkeit aller Zukunft das Einzige, wodurch ein vernünftiges Wesen sich noch als solches dokumentieren kann. Diese Rücksicht gebietet mir, nicht länger zu zögern, die hier niedergelegten Ergebnisse meiner Arbeit allen Wechselfällen meines persönlichen Geschicks zu entziehen.

Aus diesem Grunde habe ich mich entschlossen, auf eine weitere Bearbeitung, als ich sie in den jeweilig letzten, über die besonderen Probleme von mir gehaltenen Vorlesungen erreicht habe, zu verzichten. Aus dem verschiedenen Maß, in dem die einzelnen Teilgebiete hierbei zu ihrem Rechte kommen konnten, erklärt sich die hervorstechendste Unausgeglichenheit der Darstellung, die dem Leser beim Ver-

gleichen der Teile des Buches in die Augen fallen wird. Um dieser Mängel willen ziehe ich es denn auch vor, das Ganze unter dem Titel von Vorlesungen erscheinen zu lassen.

Unter Verhältnissen wie den gegenwärtigen mit einer Ehrenrettung der menschlichen Vernunft hervorzutreten, möchte zwar nicht eben zeitgemäß erscheinen. Sollte indessen, angesichts der Zertrümmerung einer ganzen Gesellschaftsordnung, dieser oder jener sich einfallen lassen, nicht sowohl an der Vernunft irre zu werden, als vielmehr an der Vernünftigkeit dieser Gesellschaftsordnung, so wird er bei der Ausschau nach den Maßstäben für den Wert einer neuen Ordnung nicht umhin können, zu den Quellen hinabzusteigen, aus denen die letzten Urteile über menschliches Treiben entspringen, womit er denn unvermeidlich auf eine Untersuchung des Vermögens praktischer Urteile überhaupt geführt wird. Wer immer so denkt, dem wird ein Unternehmen wie das hier eingeleitete den Anforderungen der Zeit um so angemessener erscheinen.

Im übrigen erprobt echte Wissenschaft ihren Wert nicht daran, wie weit sie dem Bedürfnis der Zeit entgegenkommt. Und so gilt auch mir der Trost, der in den Worten liegt, mit denen KEPPLER inmitten der Zerrüttungen des dreißigjährigen Krieges seine Weltharmonik hinaussandte: „Si ignoscitis, gaudebo, si succensetis, feram; jacio en aleam librumque scribo seu praesentibus seu posteris legendum, nihil interest; expectet ille suum lectorem per annos centum."

Göttingen, den 15. August 1916.

Leonard Nelson.

Inhalt.

Erster Teil. Ethische Methodenlehre.

I. Abschnitt. Von der Exposition der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel. Kritische und dogmatische Ethik.

2. Kapitel. Kritische und induktive Ethik.

2. Abschnitt. Von der Deduktion der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel. Kritische und erkenntnistheoretische Ethik.

2. Kapitel. Kritische und demonstrative Ethik.

3. Kapitel. Auflösung einiger Schwierigkeiten.

4. Kapitel. Die Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Vorurteils für die Ethik.

Zweiter Teil.
Exposition der ethischen Prinzipien.

I. Abschnitt. Der Begriff der Pflicht.

1. Kapitel. Erörterung des Begriffs des sittlich Guten.

5. Kapitel. Das Abwägungsgesetz.

6. Kapitel. Das Vergeltungsgesetz.

3. Abschnitt. Die Materie der Pflicht.

1. Kapitel. Objektives und subjektives Recht.

2. Kapitel. Vom Konflikt der Pflichten.

3. Kapitel. Rechtliche und moralische Wertung.

4. Kapitel. Die Regel der Abwägung der Interessen.

3. Kapitel. Schlußbetrachtungen über die Methode der Auflösung der Antinomien.

Dritter Teil.
Theorie der praktischen Vernunft.

Einleitung. Voruntersuchung über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Theorie der praktischen Vernunft.

I. Abschnitt. Untersuchung des Interesses im allgemeinen.

1. Kapitel. Vorläufige Abgrenzung des Begriffs des Interesses.

4. Kapitel. Untersuchung der Frage, ob es ästhetische Antriebe gibt.

5. Kapitel. Deduktion des Ideals der Bildung.

6. Kapitel. Von der Liebe zum Schönen und den ästhetischen Gefühlsstimmungen.

4. Abschnitt. Untersuchung des sittlichen Interesses.

1. Kapitel. Deskriptive Analyse des sittlichen Gefühls.

5. Kapitel. Übergang zum systematischen Aufbau der Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes.

6. Kapitel. Systematischer Aufbau der Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes.

7. Kapitel. Vom Gefühl der Achtung.

5. Abschnitt. Erörterung der allgemeinen Ergebnisse der Theorie des Interesses.

1. Kapitel. Widerlegung des psychologischen Hedonismus.

2. Kapitel. Widerlegung der subjektivistischen Wertlehre.

6. Abschnitt. Untersuchung des Wollens.

1. Kapitel. Untersuchung der Antriebe.

2. Kapitel. Untersuchung des Entschlusses.

Vierter Teil.
Axiomatik der möglichen ethischen Theorien.

1. Kapitel. Von den Aufgaben der axiomatischen Untersuchung einer Theorie.

2. Kapitel. Übersicht der möglichen ethischen Theorien.

3. Kapitel. Ethischer Empirismus.

4. Kapitel. Ethischer Mystizismus.

5. Kapitel. Ethischer Logizismus.

6. Kapitel. Ethischer Ästhetizismus.

7. Kapitel. Ethischer Kritizismus.

Erster Teil.

Ethische Methodenlehre.

„In philosophia pura, qualis est Metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, Methodus antevertit omnem scientiam et quidquid tentatur ante huius praecepta, probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur."

KANT, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 23.

„Resultate zu geben, hat in der Philosophie überhaupt für sich wenig Wert, denn in jeder selbsttätigen Spekulation hängt ihre Richtigkeit nur von der Richtigkeit der befolgten Methode ab, nur durch die können Resultate garantiert werden. Philosophie zu lehren, ohne das Philosophieren, ist eine zwecklose Bemühung."

FRIES, Wissen, Glaube und Ahndung, Vorrede.

Wenn man seit Jahrtausenden um eine Wissenschaft bemüht ist, ohne zum Ziel zu kommen, so läßt sich vermuten, daß man auf falschem Wege gesucht hat, und dies um so mehr, wenn es sich um ein Gebiet handelt, in dem überhaupt noch kein eindeutiger Weg gebahnt oder wenigstens bekannt ist, in dem vielmehr alles Suchen nur mehr einem Herumtappen in ungelichtetem Dunkel gleicht. Eine Wissenschaft ist, wenn sie ihren Namen wirklich verdienen soll, ein Ganzes, in dem kein Teil willkürlich ist und das daher auch nur nach einer eindeutigen, alle Willkür ausschließenden Regel zustande gebracht werden kann. Wir bedürfen, um sie zu errichten, eines Leitfadens, der uns anweist, die Aufgabe gerade so und nicht anders zu stellen, und der uns ermöglicht, vor jedem Schritt, den wir tun, davon Rechenschaft zu geben, nicht nur, warum wir ihn überhaupt tun, sondern warum er gerade an dieser und keiner anderen Stelle nötig ist. Einen solchen Leitfaden suchen wir hier für die Ethik.

1. Abschnitt.

Von der Exposition der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel.

Kritische und dogmatische Ethik.

§ 1.

Um uns über den Weg, der zur *Ethik als Wissenschaft* führt, zu verständigen, müssen wir uns die Anforderungen, die im Begriff einer solchen enthalten sind, vor Augen stellen. „Ethische Wissenschaft“ sagt etwas anderes und mehr als „ethisches Wissen“. Wissenschaft und Wissen unterscheiden sich aber voneinander nicht durch den Inhalt von Erkenntnissen, die zu ihnen gehören, sondern nur durch deren Form. Dasselbe Wissen kann im Kopfe des einen in der Form der Wissenschaft, im Kopfe eines anderen ohne diese Form sich finden. Denselben Wissensstoff z. B., den ein tüchtiger Praktiker auf dem Gebiete der Hygiene oder der Baukunst ohne alle theoretischen Hilfsmittel allein durch seine Erfahrungen gesammelt hat, beherrscht der in den Theorien der Physiologie oder Statik Bewanderte dadurch, daß er ihn aus den allgemeinen Gesetzen dieser Wissenschaften auf dem Wege logischer Schlüsse ableiten kann. Das Wissen hat nämlich die Form der *Wissenschaft*, wenn die an und für sich zerstreuten Erkenntnisse, die es ausmachen, in gewisser Weise geordnet, nämlich zu einem *System* vereinigt sind. Die Einheit des Systems aber beruht darauf, daß die in ihm ent-

haltenen Erkenntnisse logisch aus bestimmten Prinzipien abgeleitet werden.

Um also die Ethik als Wissenschaft entwickeln zu können, müßten wir im Besitz der Prinzipien sein, aus denen sich die Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen, die das ethische Wissen ausmachen, ableiten ließe. Diese Prinzipien sind aber dem Streite unterworfen; ja ihr Bestehen selbst ist zweifelhaft. Wir können daher, wenn unser Ausgangspunkt auf Sicherheit Anspruch machen soll, nicht mit ihrer Aufstellung beginnen. Was haben wir aber Sichereres, von dem aus wir zu ihnen gelangen könnten?

§ 2.

Um die Antwort hierauf zu finden, brauchen wir nur zu vergleichen, in welchem Verhältnis bei den verschiedenen Ethikern ethisches Wissen und ethische Wissenschaft zueinander stehen. In je geschlossenerer systematischer Form uns eine Darstellung der Ethik entgegentritt, desto leichter entsteht der Eindruck, als sei ihr Urheber durch Folgerungen aus einem vorher für richtig erkannten Prinzip zu seinen einzelnen Resultaten gelangt. Sieht man aber genauer zu, so findet man, daß es sich nicht so verhält, daß vielmehr die systematische Ableitung ein künstliches Arrangement ist, durch das das wirkliche Verhältnis in der Auffindung der Resultate und der Prinzipien des Systems nur verdeckt wird. Wie nämlich mit der Philosophie überhaupt, so steht es in dieser Beziehung auch mit der Ethik. Kein irgend bedeutender Philosoph erprobt die Richtigkeit und Brauchbarkeit der Resultate seines Systems an der Konsequenz, mit der sie aus seinen Prinzipien folgen, sondern ihm gilt umgekehrt die Sicherheit, die er den Resultaten beimißt, als ein Prüfstein für die Zuverlässigkeit seiner Prinzipien. So sonderbar und bedenklich

ein solches Verhalten erscheinen mag, so allgemein wird es doch tatsächlich befolgt, wie wenig es auch die einzelnen bei den logischen Ansichten, die sie selbst nachträglich über ihr Verfahren sich gebildet haben, zuzugeben bereit sein mögen. Hierauf beruht es, daß, wie man oft bemerkt hat, der Widerstreit, in den die Philosophen durch ihre Prinzipien geraten, nicht besteht, wenn man sie bloß nach ihren Resultaten vergleicht. Nur hierdurch wird auch die auffallende Inkonsequenz verständlich, in die sich so viele sonst scharfe Denker verwickeln, wo es gilt, ein dem System widerstrebendes Resultat abzuleiten. Es gibt keine logische Vergewaltigung eines einmal aufgestellten Prinzips, zu der ein philosophischer Kopf nicht eher bereit wäre, als daß er ein zuvor als feststehend erkanntes Resultat preisgäbe. Worauf dieser Sachverhalt beruht und wie er zu beurteilen sei, ist eine Frage für sich; hier gilt es zunächst nur, die Tatsache festzustellen. Diese aber kann nicht bezweifelt werden. Der Grundsatz der Kausalität ist gewiß ein umstrittener Satz, aber noch hat kein philosophischer Skeptiker, wenn er von einer Krankheit befallen wurde, Bedenken getragen, nach einer Ursache für sie zu suchen. Gar mancher meint, das Prinzip der Beharrlichkeit der Materie skeptisch beurteilen zu müssen, aber noch hat niemand sich durch solche Bedenken daran irre machen lassen, wenn er einen Gegenstand verloren hatte, zu versuchen, ihn wiederzufinden. Ebenso in der Ethik. Über das Moralprinzip herrscht Streit unter den Philosophen, und daß überhaupt ein solches als allgemein verbindlich anzunehmen sei, wird von vielen geleugnet. Hat aber ein solcher Skeptiker einem Freunde ein Gut anvertraut und dieser unterschlägt es ihm, so wird er nicht leicht zugeben, daß er keinen Grund habe, dem andern dies übel zu nehmen.

Und so zeigt es die Geschichte der Wissenschaft im einzelnen. Nach MILLs Moralprinzip ist das *Gute* die *Lust*. Nichtsdestoweniger erklärt er ausdrücklich, es sei *besser*, ein

unbefriedigter Mensch als ein zufriedenes Schwein, *besser*, ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Tor zu sein; ein unmittelbarer Widerspruch gegen seine Erklärung des Guten, der mehr seiner ethischen Gesinnung als seiner Folgerichtigkeit im Denken Ehre macht und der bei ihm durch die Einführung der Unterscheidung verschiedener *Arten* der Lust nur schlecht verdeckt wird. — Ähnlich spricht KANT von dem Unrecht desjenigen, der andere durch Bevormundung in geistiger Unfreiheit hält, obwohl seine Metaphysik der Sitten gegen andere Personen nur die Pflicht der Förderung ihrer Glückseligkeit zuläßt und eine Pflicht der Förderung ihrer Vollkommenheit sogar als widerspruchsvoll ausschließt, und obwohl er genau weiß, daß geistige Selbständigkeit dem Hange vieler Menschen zur Faulheit und Feigheit entgegen und also ihrer Glückseligkeit keineswegs förderlich ist. — So geht die MARXistische Lehre von dem ökonomischen Prinzip der *Produktivität der Arbeit* aus, alle spezifisch ethischen Prinzipien als ideologisch abweisend. Daß aber jede Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft, z. B. die erzwungene Arbeit von Kolonialvölkern, verwerflich sei, steht ihr als eine unumstößliche Wahrheit fest, so wenig diese sich auch durch das Prinzip rechtfertigen läßt. Und so muß denn, ohne alle Rücksicht auf die Tatsachen, durch Einführung der an sich ganz willkürlichen Behauptung von der notwendigen Unproduktivität erzwungener Arbeit das Prinzip gerettet werden. — So wendet sich FEUERBACH in der Theorie des Strafrechts gegen das Prinzip der Vergeltung mit der Behauptung, das alleinige Prinzip der Strafe sei die Abschreckung. In der Anwendung aber setzt er wie andere auch voraus, die Größe der Strafe müsse der Schwere des Verbrechens angemessen sein, ohne zu bedenken, daß er damit selbst wieder auf den Boden des Vergeltungsprinzips tritt. — So entwickelt STAMMLER in seiner Lehre vom richtigen Recht sein „soziales Ideal“, das er als die Gemeinschaft

frei wollender Menschen definiert. Ein durchaus leeres Prinzip, da „frei wollend“ für ihn so viel heißt wie das objektiv Richtige wollend, das objektiv Richtige aber das mit dem sozialen Ideal Übereinstimmende bedeutet. In der „Praxis des richtigen Rechts“, die die Anwendung des Prinzips vom sozialen Ideal lehren soll, läßt er indessen dieses Prinzip völlig im Stich, indem er ihm überall, ohne den Widerspruch zu bemerken, das vorher für untauglich erklärte Prinzip der persönlichen Gleichheit unterschiebt.

Solche Beispiele (die sich leicht beliebig vermehren ließen) zeigen, daß aller ernstliche Streit in der Ethik nicht sowohl das ethische Wissen selber betrifft als vielmehr die Bestimmung der Prinzipien, durch Zurückführung auf die es die Form eines Systems erhält. Nicht sich in den Besitz des ethischen Wissens zu setzen, sondern ihm die wissenschaftliche Form zu geben, ist die eigentlich schwierige Aufgabe. Nicht bei der Anwendung der Prinzipien auf den konkreten Fall, sondern bei der Absonderung des allgemeinen Prinzips vom einzelnen Fall seiner Anwendung entsteht die Uneinigkeit. Zwar entsteht auch oft genug Streit in der Beurteilung bestimmter Einzelfälle; prüft man aber genauer, was hier den Streit veranlaßt, so zeigt sich, daß ihm fast immer eine verschiedene Auffassung des Tatbestandes, der zur Beurteilung vorliegt, nicht aber eine solche des Prinzips selber zugrunde liegt. Welches die Ursache einer Krankheit sei, mag umstritten sein; *daß* aber überhaupt eine solche existiere, gilt allen Streitenden als selbstverständlich. Wo ein verlorener Gegenstand hingeraten sei, mag ungewiß sein; *daß* er sich irgendwo wiederfinden müsse, setzen alle miteinander voraus. Ob die Unterschlagung eines anvertrauten Gutes vorsätzlich erfolgt sei oder etwa nur auf Irrtum beruhe, mag im besonderen Falle zweifelhaft erscheinen; daß sie aber, *wenn* der erste Fall vorliegt, zu verurteilen sei, darüber streitet im Ernst niemand.

§ 3.

Wenn wir uns diese einfache Feststellung zunutze machen, so gewinnen wir eine allgemeine methodische Regel von bedeutender Tragweite.

Fragen wir nämlich, *warum* sonst folgerichtige Denker lieber aufs gröblichste ihre allgemeinen Prinzipien verleugnen, als daß sie sich gegen gewisse spezielle Sätze einen Verstoß gestatten, so ist die Antwort: weil ihnen diese speziellen Sätze, zu deren systematischer Ableitung das Prinzip dient, im voraus so sicher feststehen, daß sie auch gegenüber aller Konsequenz eines ihnen widerstreitenden Systems ihr Ansehen behaupten. Fragen wir aber, warum dennoch die meisten Philosophen sogleich mit einem fertigen Prinzip auf den Plan treten und lieber Flickwerk auf Flickwerk anbringen, um nur an dem einmal aufgerafften Prinzip festhalten zu können, statt sich erst an ihrem eigenen konkreten Urteil, das sie doch nicht anzutasten wagen, zu orientieren, so ist die Antwort: weil sie sich durch eine voreilige Systemsucht verleiten lassen, mit dem zu beginnen, was zwar logisch das Erste und Einfachste, für unsere begriffliche Auffassung aber gerade das Allerschwierigste ist.

Wollen wir also diesen Fehler vermeiden, so müssen wir in dem Gang, den wir einzuschlagen haben, das logische Verhältnis umkehren: wir müssen das, was in systematischer Hinsicht das Prinzip ist, gerade zum Letzten machen und von dem, was in der systematischen Darstellung zuletzt erscheint, unsern Ausgang nehmen. Nur dadurch können wir der Bedingung genügen, von dem Sichereren auszugehen, statt von dem weniger Sicheren. Es bleibt uns dabei unbenommen, nachher, wenn sich eine Möglichkeit dazu findet, die gefundenen Prinzipien einer Prüfung zu unterziehen, die von den speziellen Sätzen, die uns als Ausgangspunkt für ihre Auffindung dienen, unabhängig ist und uns stärkere Garantien bietet, als diese

Sätze für sich in Anspruch nehmen können. Fürs erste aber haben wir nichts Sichereres, woran wir uns halten könnten, als den konkreten Verstandesgebrauch, wie er in der gemeinen Erfahrung geübt wird, und es besteht daher für uns nur die Wahl, entweder aus einem willkürlich an die Spitze zu stellenden Prinzip auf gut Glück weiter zu schließen, oder aber, unter Verzicht auf alles übereilte Theoretisieren, von unserem *tatsächlichen* Urteil auszugehen, indem wir es hinnehmen, wie es ist, und die allgemeinen Voraussetzungen aufsuchen, die es, so wie es wirklich ist, einschließt, um so allmählich, Schritt für Schritt und ohne jede Einmengung willkürlicher Behauptungen oder plausibler Vermutungen, zu den Prinzipien aufzusteigen. Sind wir erst einmal in deren Besitz, so ist alles übrige verhältnismäßig leichtes Spiel; denn was uns bei unserer Aufgabe die größten Schwierigkeiten bereitet, ist nicht die Konsequenz des Schließens und also der systematische Aufbau der Wissenschaft, sondern die Bestimmung der Prinzipien, die wir diesem Aufbau zugrunde legen sollen.

§ 4.

Wenn wir *dogmatisch* ein Verfahren nennen, das unmittelbar systematisch ist, d. h. das von der Aufstellung der Prinzipien ausgeht, ohne eine Kontrolle für den Weg ihrer Auffindung zu ermöglichen, *kritisch* dagegen das entgegengesetzte Verfahren, so können wir das Ergebnis der bisherigen Betrachtungen kurz so ausdrücken, daß wir sagen, die Ethik dürfe nicht nach dogmatischer, sondern nur nach kritischer Methode bearbeitet werden. Die kritische Methode besteht dann in dem Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen oder von den Folgen zu den Gründen. Wir können sie daher auch die *regressive* nennen, im Unterschied von der *progressiven* Methode des dogmatischen Verfahrens.

Da der Grund für die Notwendigkeit der kritischen Methode darin liegt, daß, wie wir gefunden haben, das zusammengesetzte Besondere uns früher vor dem Bewußtsein steht als das einfachere Allgemeine, so kann natürlich auch der Dogmatiker sein Geschäft erst beginnen, nachdem er sich vom konkreten zum abstrakten Gebrauch der Prinzipien erhoben hat. Nur geschieht dieser Übergang bei ihm durch einen einzigen kühnen Sprung. Der Kritiker dagegen lenkt gerade auf diesen Übergang seine Hauptaufmerksamkeit, indem er ihn nur behutsam Schritt für Schritt ausführt. Der Dogmatiker kann freilich, wenn er sich einmal durch solchen kühnen Sprung in Besitz seiner Prinzipien gesetzt hat, so gut wie der Kritiker mit Folgerichtigkeit ein System auf ihnen errichten. Diese Folgerichtigkeit wird aber niemals den Mangel der Kritik in den Grundlagen des ganzen Gebäudes ersetzen, sondern ihn nur immer weiter in die Irre führen. Denn alle Konsequenz im Schließen kann dem nichts nützen, der aus falschen Prämissen schließt; glücklich vielmehr, wenn er durch eine logische Nachgibigkeit davor bewahrt wird, den Fehler seines Prinzips dem ganzen darauf erbauten System mitzuteilen und dies dadurch vollends unbrauchbar zu machen.

§ 5.

Um die Probe auf das Gefundene zu machen, brauchen wir die Ethik nur mit einer Wissenschaft zu vergleichen, in der die dogmatische Methode anwendbar ist. Das Beispiel einer solchen bietet uns die *Geometrie*. Der Geometer geht ohne weiteres von der Aufstellung seiner Grundbegriffe und Grundsätze aus und schreitet von diesen auf dem Wege logischer Schlußfolgerungen sicher vorwärts. Er verfährt also unmittelbar systematisch; und er tut, wie der Erfolg lehrt, recht daran. Woran liegt dies? Was in der Geometrie möglich ist, sollte

doch auch sonst möglich sein. So dachten in der Tat die früheren Philosophen. Sie glaubten, die Ethik brauche nur die Methode der Geometrie nachzuahmen, um es ihr auch an Sicherheit der wissenschaftlichen Ausbildung gleichzutun. Worauf beruht es, daß alle diese Versuche fehlgeschlagen sind?

Es beruht darauf, daß die geometrische Erkenntnis ihre Sicherheit gar nicht der strengen Befolgung der dogmatischen Methode verdankt, daß vielmehr umgekehrt die Anwendung dieser Methode erst durch die Eigentümlichkeit der geometrischen Erkenntnis ermöglicht wird. Nur weil die geometrischen Prinzipien schon an sich evident sind, können wir von ihrer Aufstellung ausgehen, in der Gewißheit, daß wir aus ihnen nur streng logisch weiter zu schließen brauchen, um zu immer neuen völlig sicheren Resultaten zu gelangen. In der Ethik haben wir dagegen solche evidenten Prinzipien nicht; daher ist es auch vergeblich, nach dogmatischer Methode in ihr einen wissenschaftlichen Fortschritt zustande bringen zu wollen.

§ 6.

Die Begriffe, mit denen die Geometrie operiert, werden durch willkürliche Zusammensetzung einfacher Merkmale gebildet. Wir gelangen zu ihnen also *durch Definition.* Diese Art der Begriffsbildung bietet zwar unmittelbar keine Gewähr für die Existenz eines dem Begriff entsprechenden Gegenstandes. Wir bedürfen allemal eines von der Definition unabhängigen Kriteriums, um bloß fingierte von wirklichen Gegenständen zu unterscheiden. Ein solches Kriterium bietet uns aber in der Geometrie die *Konstruktion* der Begriffe, d. h. die Darstellung des dem Begriff entsprechenden Gegenstandes *in der Anschauung.* Ist z. B. der Kreis definiert als eine ebene Kurve konstanten Abstands von einem festen Punkte, so überzeugen wir uns ohne weiteres von der Existenz des definierten

Gebildes, indem wir eine Strecke um den einen ihrer Endpunkte rotieren lassen, wobei durch den anderen Endpunkt die definierte Kurve erzeugt wird. Der Begriff eines regulären Heptaeders als eines von sieben gleichen regulären Polygonen begrenzten Körpers ist logisch ebenso einwandfrei gebildet, und doch wissen wir, daß ihm kein Gegenstand entspricht, weil er sich nicht konstruieren läßt. Sind also auch die Definitionen willkürlich, so haben wir doch hier an der Möglichkeit der Konstruktion ein Unterscheidungsmittel dafür, ob wir es mit nur erdachten oder wirklichen Gegenständen zu tun haben.

Ganz anders in der Ethik. Die ethischen Begriffe werden nicht erst durch Definition gebildet, sondern wir bedienen uns ihrer, *ehe* wir die Teilmerkmale kennen, aus denen sie sich zusammensetzen. Sie kommen schon im gemeinsten Verstandesgebrauch vor, freilich nur vermengt mit anderen Begriffen, von denen sie erst künstlich abgesondert werden müssen. So kennt jedermann den Begriff des Sollens oder der Pflicht, aber er hat ihn zunächst nur vermengt mit dem Begriff des Müssens. So ist uns allen der Gegensatz des Guten und Bösen vertraut, aber nur selten wird er deutlich von dem des Nützlichen und Schädlichen unterschieden. Ähnlich wird im allgemeinen der Begriff des Unrechts mit dem des Egoismus vermengt, der Begriff des Rechts mit dem der Befugnis, der Begriff des Eigentums mit dem des Besitzes. Alle diese Begriffe brauchen nicht erst durch Definition gebildet zu werden. Wir *haben* sie schon, und es kommt nur darauf an, sie von den anderen Begriffen, mit denen sie zunächst vermengt sind, zu trennen. Dies geschieht durch *Abstraktion.*

Die ethischen Begriffe lassen sich auch nicht konstruieren. Daß etwas den Begriffen der Pflicht, des Unrechts, des Eigentums entspricht, läßt sich durch keine Anschauung dartun. Wohl mögen sich in der Anschauung Handlungen oder Gegenstände vorfinden, die unter diese Begriffe fallen; *daß* sie aber

darunter fallen, können wir nur *denken* und nicht selbst anschaulich erkennen, so wie wir die geometrische Gestalt eines Gegenstandes anschaulich erkennen können. Wollten wir daher in der Ethik von Definitionen ausgehen, so würde uns dies doch nichts nützen; denn wir hätten kein Mittel, um uns der Existenz der definierten Gebilde zu versichern, und könnten also niemals wissen, ob wir es nicht mit bloßen Hirngespinsten zu tun haben. So kann man z. B. durch willkürliche Definition den Begriff einer Pflicht bilden, die der Mensch gegen sich selbst hat. Dieser Begriff enthält nichts logisch Unmögliches; allein wie will man entscheiden, ob es wirklich eine solche Pflicht *gibt*? Ja oft genug führt die Methode des willkürlichen Definierens in der Ethik dazu, daß man sich durch *widerspruchsvolle* Begriffe irre leiten läßt. So sind z. B. die Begriffe des „moralischen Verdienstes“ oder der „unvollkommenen Pflicht“ oder des „Konflikts der Pflichten“ solche, in der Ethik häufig vorkommende, widerspruchsvolle Begriffe.

Wir dürfen also in der Ethik niemals mit der Definition der Begriffe anfangen. An die Stelle der willkürlichen Definition muß hier vielmehr die *Erörterung* (*Exposition*) der Begriffe treten. Bei dieser begnügt man sich damit, die in einem Begriff sicher enthaltenen Merkmale anzugeben und sich durch Fortsetzung dieses Verfahrens einer Definition allmählich anzunähern, ohne schon eine Erschöpfung des Begriffs zu beanspruchen. In der Tat wird im allgemeinen zur Lösung eines vorgelegten Problems bereits eine solche mehr oder weniger unvollständige Erörterung hinreichen, da man, um etwas über einen Gegenstand auszumachen, nicht notwendig seine sämtlichen definierenden Merkmale zu kennen braucht. So z. B. haben wir noch keine Definition der Ethik und können doch schon genug über sie aussagen, um hinsichtlich ihrer Methode eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Erst dann wird man zu einer Definition berechtigt sein, wenn man die Sicherheit

gewonnen hat, daß sie alle die und nur die Merkmale vereinigt, die der schon vorher gegebene Begriff enthält. Setzt man sich über diese Anforderung hinweg, so wird man wenigstens immer Gefahr laufen, den durch Definition gebildeten Begriff infolge der Gleichheit der Bezeichnung mit dem schon gegebenen zu verwechseln. Und dies um so mehr, als uns, in Ermangelung einer Konstruktion der ethischen Begriffe, das Mittel, eine solche Vieldeutigkeit durch Verweisung auf die Anschauung auszuschließen, hier nicht zu Gebote steht.

§ 7.

In der Geometrie und den ihr verwandten Wissenschaften ist es häufig zweckmäßig, durch willkürliche Festsetzung die Bedeutung eines Ausdrucks derart zu erweitern, daß die Beschränkungen, die gewissen Sätzen sonst anhaften, wegfallen, wodurch also eine Erweiterung des Geltungsbereichs dieser Sätze gewonnen wird. Während z. B. nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Punkt“ zwei Gerade nur dann einen Punkt gemeinsam haben, wenn sie nicht parallel sind, wird in der Geometrie der Lage der Begriff des Punktes derart erweitert, daß diese Beschränkung wegfällt. In der Tat haben parallele Gerade zwar nicht einen Punkt im gewöhnlichen Sinne, wohl aber ihre Richtung gemeinsam. Erweitert man daher den Begriff des Punktes in der Weise, daß er die Richtung mit umfaßt, so gilt auch für parallele Gerade, daß sie einen Punkt gemeinsam haben. Man nennt diesen den „unendlich fernen Punkt“. Eine solche Festsetzung ist darum unbedenklich, weil durch sie niemand, der sich nicht an den bloßen Klang der Worte, sondern an die Konstruktion der Begriffe hält, sich zu der Vorstellung verleiten lassen wird, parallele Gerade hätten außer der Richtung auch einen Punkt im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes gemeinsam.

In der elementaren Bewegungslehre wird die Geschwindigkeit durch das Verhältnis des Weges zur Zeit definiert. Dieser Begriff ist jedoch nur auf gleichförmige Bewegungen anwendbar. Denn die Geschwindigkeit eines Punktes an einer bestimmten Stelle seiner Bahn wird hiernach gegeben durch den Quotienten einer von dieser Stelle an gerechneten Wegdifferenz durch die zugehörige Zeitdifferenz. Die eindeutige Bestimmbarkeit eines solchen Differenzenquotienten ist aber gerade das Auszeichnende der gleichförmigen Bewegung. Einem in beschleunigter Bewegung befindlichen Punkte kann nach dieser Definition keine Geschwindigkeit zugeschrieben werden.

Dem läßt sich aber abhelfen, wenn man, wie dies die höhere Bewegungslehre tut, eine geeignete Erweiterung des Begriffs der Geschwindigkeit vornimmt, indem man die Geschwindigkeit eines beschleunigten Punktes an einer bestimmten Stelle seiner Bahn statt durch jenen Differenzenquotienten durch den Grenzwert definiert, dem sich die Differenzenquotienten immer mehr nähern, wenn wir zu immer kleineren Differenzen übergehen. Man nennt diesen Grenzwert den Quotienten der „unendlich kleinen" Differenzen oder kurz den „Differentialquotienten". Mit Hilfe dieser Definition lassen sich die über die Geschwindigkeit in der elementaren Bewegungslehre aufgestellten Gesetze auf das Gebiet der ungleichförmigen Bewegung ausdehnen. Dies Verfahren ist wieder darum ohne Gefahr, weil die Täuschung, als gäbe es außer jenem Grenzwert auch im anderen Sinne des Wortes für einen beschleunigten Punkt in einem bestimmten Augenblick eine Geschwindigkeit, durch die bloße Konstruktion der Begriffe ausgeschlossen wird.

In der Ethik hingegen gibt es keine Konstruktion der Begriffe. Hier muß man sich daher auch darüber klar sein, daß jede noch so unverfänglich erscheinende Verschiebung von Wortbedeutungen die Gefahr folgenschwerer Irrtümer in sich birgt. Weitaus der größte Teil der sophistischen Dialektik,

die auf dem Felde der Ethik so üppig wuchert, zieht seine Nahrung aus dieser Fehlerquelle.

Auf die Frage z. B., ob die Ehe nur unter der Bedingung der Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit erlaubt sei, ist von vielen geantwortet worden, Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit seien als notwendige Merkmale im Begriff der Ehe enthalten, die Notwendigkeit der Monogamie sowohl wie der vom Willen der Ehegatten unabhängigen Fortdauer der Ehe sei daher eine unmittelbare Konsequenz aus dem Begriff der Ehe. — Das Sophistische dieser Art der Beweisführung beruht darauf, daß sie dem in der Frage vorausgesetzten Begriff der Ehe einen anderen, durch willkürliche Definition gebildeten unterschiebt, um dann in der Antwort die zum Inhalt des definierten Begriffs gehörigen Merkmale auf die Gegenstände jenes anderen, den Ausgangspunkt der Frage bildenden Begriffs zu übertragen. Es wird hier also vermöge der willkürlich eingeführten Nominaldefinition eine quaternio terminorum verübt, indem von einem richtigen analytischen (d. h. aus der bloßen Zergliederung der Begriffe folgenden) Urteil auf ein gleichlautendes, aber falsches synthetisches (d. h. aus der bloßen Zergliederung der Begriffe keineswegs folgendes) Urteil geschlossen wird. Übrigens zeigt sich das Sophistische einer solchen Schlußweise schon daran, daß sie, wenn sie zwingend wäre, *zu viel* beweisen würde. Sie würde nämlich nicht sowohl die ethische Verwerflichkeit, als vielmehr die *logische Unmöglichkeit* der Polygamie und der Ehescheidung beweisen. In Wahrheit aber läßt sich aus der aufgestellten Definition nichts weiter schließen, als daß eine Gemeinschaft, die den Bedingungen der Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit nicht genügt, nicht eine „Ehe" genannt werden dürfte; die Frage, ob sie erlaubt ist oder nicht, wird dadurch überhaupt nicht berührt. Dieser Fehler läßt sich auch nicht etwa dadurch ausgleichen, daß man die „Ehe" als eine Gemeinschaft definiert, die (von an-

deren Merkmalen abgesehen) ausschließlich und unauflöslich — nicht sowohl *ist*, als vielmehr — sein *soll*. Denn um für irgend eine Gemeinschaft die Konsequenz aus dieser Definition zu ziehen, müßte man erst wissen, daß die fragliche Gemeinschaft eine Ehe ist. Der Definition zufolge kann man dies aber nur wissen, wenn schon vorher feststeht, was erst aus der Definition bewiesen werden sollte: daß die Gemeinschaft ausschließlich und unauflöslich sein soll.

Oder denken wir an die Frage, ob es geboten ist, daß sich die Staaten zur rechtlichen Ausgleichung der zwischen ihnen bestehenden Interessenkonflikte ebenso einer über ihnen stehenden Herrschermacht unterwerfen, wie die einzelnen Menschen einer solchen im Staate unterworfen sind. Man kennt die Antwort: Zum Begriff des Staates gehöre die Unabhängigkeit von jeder übergeordneten Herrschermacht; diese Unabhängigkeit sei gerade das auszeichnende Merkmal, das den Staat von anderen politischen Gebilden unterscheide; eine mit Herrschermacht über ihre Glieder ausgestattete Staatenorganisation sei daher eine nichtige, sich selbst widersprechende Idee.

Der Fehler ist derselbe wie im vorigen Beispiel. Dem Begriff des Staates, der der Frage zugrunde liegt, wird durch willkürliche Nominaldefinition ein anderer untergeschoben und dann das dem definierten Gebilde zukommende Merkmal auf den Gegenstand der Frage übertragen. Während die Frage sich gerade darauf bezieht, ob die Staaten sich einer höheren Herrschermacht unterwerfen sollen, und dabei unter einem Staat die mit Herrschermacht über ihre Glieder versehene Gemeinschaft eines Volkes versteht, geht die Antwort von der Definition des Staates als schlechthin unabhängiger Herrschermacht aus, um dann durch den ebenso richtigen wie trivialen Satz, daß der so definierte Staat keiner höheren Herrschermacht unterworfen werden könne, eine Scheinlösung für eine

Frage zu geben, die durch diese triviale Feststellung überhaupt nicht berührt wird. So wird hier wieder durch eine quaternio terminorum aus einem richtigen analytischen Urteil auf ein falsches synthetisches Urteil geschlossen.

Was dieses Sophisma besonders begünstigt, ist der Umstand, daß in der Tat, wie die Dinge einmal liegen, die Gebilde, die unter den einen Begriff des Staates fallen, auch unter den anderen fallen. Dieses nur historisch konstatierbare, logisch zufällige Verhältnis der faktischen Identität der Gegenstände beider Begriffe wird hier fälschlich wie ein logisch notwendiges, d. h. für eine Identität der Begriffe selbst, angesehen. Eben darum gilt auch von diesem Argument, daß es zu viel beweisen würde, da ja nach ihm die fragliche Staatengemeinschaft gar nicht *logisch möglich* wäre. Aus der aufgestellten Definition läßt sich wieder nichts weiter schließen, als daß die fragliche Gemeinschaft nicht eine Gemeinschaft von „Staaten" genannt werden dürfte; die eigentliche Frage, ob sie geboten sei oder nicht, wird dadurch wieder gar nicht berührt.

Und wiederum läßt sich der Fehler des Arguments auch nicht dadurch korrigieren, daß man in die Definition des Staates die Bedingung aufnimmt, daß er von jeder höheren Macht unabhängig — nicht sowohl *ist*, als vielmehr — sein *soll*. Denn um die in dieser Definition liegende Forderung auf ein bestimmtes politisches Gebilde anwenden zu können, müßte man erst wissen, daß es ein Staat ist. Wie kann man dies aber wissen, da dazu schon feststehen müßte, was gerade erst mit Hilfe der Definition entschieden werden sollte: daß das fragliche Gebilde keiner höheren Macht unterworfen werden dürfe.

§ 8.

Das zuletzt erörterte Beispiel bietet noch zu einer weiteren im vorliegenden Zusammenhang wichtigen Bemerkung Anlaß.

Die Behauptung des fraglichen Rechtes der Staaten auf Unabhängigkeit von jeder höheren Macht (auf die sogenannte „Souveränität") leitet sich nur aus dem Widerspruch gegen eine angebliche Konsequenz der entgegengesetzten Auffassung her. Sie entspringt nämlich aus der Polemik gegen das von manchen aufgestellte Ideal des *Weltstaates*. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Unterordnung unter eine höhere Macht für die einzelnen Staaten nicht möglich sei, ohne daß sie aufhörten, als Staaten weiter zu bestehen, da sie vielmehr alle in einem einzigen Staate, dem „Weltstaate", aufgehen müßten. In der Tat haben im allgemeinen diejenigen, die für die Beseitigung des zwischen den Staaten bestehenden anarchischen Zustands und also für die Errichtung eines sie alle umfassenden Gemeinwesens eingetreten sind, sich dieses als einen alle Völker in sich verschmelzenden *Staat* vorstellen zu müssen geglaubt. Konnte man daher auf der anderen Seite dem Fortbestehen einer Vielheit einzelner Staaten die Berechtigung nicht absprechen, so mußte man folgerichtig auf dem Recht der Staaten bestehen, um der Erhaltung ihrer „Souveränität" willen in dem Zustand der zwischen ihnen herrschenden Anarchie zu beharren. Eine Beseitigung dieser Anarchie konnte in der Tat unmöglich ernsthaft ins Auge gefaßt werden, solange sie nicht ohne das Opfer der inneren Selbständigkeit der einzelnen Staaten ausführbar erschien.

Ganz anders stellt sich jedoch die Sachlage dar, wenn man die Zweideutigkeit jenes Rechtes der Souveränität erkennt und bedenkt, daß das Fortbestehen einer Mehrheit hinsichtlich der Herrschermacht über die ihr angehörigen Individuen selbständiger Völker mit der Errichtung einer das gegenseitige

Verhältnis dieser Völker regelnden Herrschermacht widerspruchslos verträglich ist. Man braucht, um hierüber Klarheit zu erlangen, eigentlich nur das Wort „Staat“ aus dem Spiel zu lassen, dessen willkürliche Umdeutung zu jener Erschleichung mißbraucht wurde. Nennt man eine mit Herrschermacht über ihre Glieder versehene Gemeinschaft kurz ein „politisches Gemeinwesen“, so kann man — rein logisch betrachtet — die politischen Gemeinwesen einteilen in solche, die von jeder höheren Herrschermacht unabhängig sind, und solche, die einer höheren Herrschermacht unterworfen sind, kurz in unabhängige und abhängige politische Gemeinwesen. Nach einem hiervon ganz verschiedenen Gesichtspunkt kann man die politischen Gemeinwesen aber auch nach der Natur ihrer Glieder einteilen: nämlich in solche, deren Glieder Individuen sind, und solche, deren Glieder nicht Individuen, sondern selbst Gemeinwesen sind. Jede dieser beiden Einteilungen stellt eine logisch vollständige Disjunktion dar: von jedem politischen Gemeinwesen gilt, daß es entweder unabhängig oder abhängig ist, sowie daß es entweder ein solches von Individuen oder von Gemeinwesen ist. Keineswegs aber läßt sich schließen, daß ein unabhängiges politisches Gemeinwesen nur ein solches von Individuen sein könnte. Nichts anderes aber bedeutet der Schluß, daß die Beseitigung der Staatenanarchie nur durch das Opfer der staatlichen Selbständigkeit der einzelnen Völker erkauft werden könnte.

So kann denn dies Beispiel zugleich als Beweis dafür dienen, wie von methodischer Klarheit oder Unklarheit des Denkens Völkerschicksale abhängen können.

Uns kommt es hier nur auf das methodische Prinzip an, dessen Kenntnis zur Vermeidung solcher Scheinbeweise unentbehrlich ist. Um es herauszuheben, können wir die an Hand des Beispiels aufgedeckten logischen Verhältnisse in folgendem Schema darstellen:



Abstrahieren wir nun von dem besonderen Inhalt der gerade für das gewählte Beispiel charakteristischen Begriffe, so liegt das Geheimnis der auf dem Mißbrauch willkürlicher Nominaldefinitionen beruhenden Dialektik offen vor uns.

Es ist die typische Folge der mit Hilfe solcher willkürlichen Nominaldefinitionen vorgenommenen Begriffsverschiebungen, daß sich dem durch sie veranlaßten Scheinbeweis mit dem gleichen Scheine des Rechts die gerade entgegengesetzte Schlußweise gegenüberstellen läßt, wodurch eine, auf dem Boden der den widerstreitenden Schlüssen gemeinsamen Voraussetzung der Äquivalenz der beiden Begriffe unauflösliche *Antinomie* entsteht. Denn nach derselben Konsequenz, vermöge derer aus einer richtigen Prämisse auf einen falschen Schlußsatz geschlossen wird, läßt sich aus der Falschheit dieses Schlußsatzes auf die Falschheit seiner Prämisse schließen.

Durch jenen Schluß wird ein Prädikat, das den Gegenständen des einen Begriffs zukommt, auf die Gegenstände des anderen, mit ihm für äquivalent genommenen Begriffs übertragen; durch diesen wird die Negation des Prädikats von den Gegenständen des zweiten Begriffs auf die Gegenstände des ersten übertragen. Der eine Schluß ist unter Voraussetzung der Äquivalenz der Begriffe ebenso zwingend wie der andere. Diese Voraussetzung läuft geradezu auf die Behauptung hinaus, daß die Prämisse des einen Schlusses (die Bejahung des Prädikats von den Gegenständen des einen Begriffs) mit der Prämisse des anderen Schlusses (der Verneinung des Prädikats von den Gegenständen des anderen Begriffs) unvereinbar ist. Denn wenn *a* und *b* identisch sind, so widerspricht es sich, das, was von *a* bejaht wird, von *b* zu verneinen. Besteht aber die Identität nur scheinbar, so ist auch dieser Widerspruch nicht vorhanden; der Bejahung von *a* widerspricht nur die Verneinung von *a*, nicht aber die Verneinung von *b*. Solange jedoch die Verschiedenheit beider Begriffe unentdeckt bleibt, ist es unvermeidlich, daß die vorausgesetzte Vollständigkeit der Disjunktion zwischen der Bejahung von *a* und der Verneinung von *b* rein logisch gesichert erscheint. Auf diesem Schein beruht die Erschleichung, die in dem Übergang von dem analytischen Satz (der Behauptung des Widerspruchs zwischen der Bejahung von *a* und der Verneinung von *a*) zu dem synthetischen (der Behauptung des Widerstreits zwischen der Bejahung von *a* und der Verneinung von *b*) besteht.

Es ist der gewöhnliche Grundfehler der philosophischen Argumentationen, die sich an Stelle einer direkten Beweisführung nur auf eine Widerlegung gegnerischer Lehren stützen, daß ihnen der Übergang von der Bestreitung der Ansicht des Gegners zur positiven Aufstellung der eigenen Lehre nur durch einen Schluß aus derselben unvollständigen Disjunktion gelingt, aus der die bekämpfte Lehre ihre Schlüsse herleitet

und die der einen wie der anderen Partei infolge der ihnen gemeinsamen Begriffsverschiebung verborgen bleibt.

Auf das Schema einer derartigen Antinomie lassen sich daher auch die meisten dialektischen Streitfragen zurückführen, die in der Ethik von altersher die Schulen trennen und über die nur darum bisher so erfolglos gestritten worden ist, weil, solange die den Streitenden gemeinsame Voraussetzung als unverdächtig gilt, die Strenge der Schlüsse, auf die allein man bedacht war, in der Tat auf beiden Seiten gleich unangreifbar bleibt. Die fragliche Voraussetzung zu prüfen, kann nur dem einfallen, der sich schon bewußt ist, daß sich überhaupt hinter der eingeführten Nominaldefinition eine solche Voraussetzung verbirgt. Sich diese Voraussetzung zum Bewußtsein zu bringen, gelingt aber nur schwer, weil sie nur aus der Nichtbeachtung der Verschiedenheit zweier Begriffe entspringt und also auf die keiner besonderen Beachtung oder gar Begründung bedürftige Selbstverständlichkeit der Identität eines Begriffs mit sich selbst hinauszulaufen scheint. Nur eine, alle Mühe um richtiges *Schließen* zunächst beiseite setzende *Erörterung* kann uns auf die Verschiedenheit der Begriffe aufmerksam machen. Die Notwendigkeit einer solchen Erörterung wird aber nur dem klar werden, der sich nicht unter dem scheinbaren logischen Zwang einer einseitigen Schlußweise der Einsicht verschließt, daß sich derselbe logische Zwang für den gerade entgegengesetzten Schluß in Anspruch nehmen läßt. Wer aber nur einmal das methodische Prinzip dieser ganzen sophistischen Dialektik durchschaut hat, wird sich nicht leicht wieder durch sie täuschen lassen.

§ 9.

Der Gegensatz des Verfahrens, durch das die Geometrie und die Ethik zu ihren *Grundsätzen* gelangen, hängt unmittelbar mit dem Unterschied der Begriffsbildung in beiden Wissenschaften zusammen. Die geometrischen Grundsätze sind *Axiome*, d. h. unmittelbar einleuchtende Wahrheiten, die als solche keines Beweises bedürfen. Es genügt, die Begriffe zu konstruieren, um zu erkennen, daß ihren Gegenständen die ihnen in den Axiomen zugeschriebenen Eigenschaften zukommen. Es ist z. B. eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit, daß der Kreis eine geschlossene Kurve ist. So wenig die bloße Definition des Kreises uns über sie Aufschluß verschaffen könnte, so unmittelbar leuchtet sie ein, wenn wir die der Definition entsprechende Konstruktion ausführen. Der Satz bedarf daher, um als wahr zu gelten, keines Beweises. Haben wir aber einmal solche Sätze, die ohne Beweis gewiß sind, so können wir dann auch andere, deren Wahrheit nicht unmittelbar einleuchtet, durch Beweise aus ihnen ableiten.

In der Ethik gibt es dagegen, da ihre Begriffe sich nicht konstruieren lassen, auch keine Axiome. Eben darum dürfen wir in ihr auch nicht mit der Aufstellung von Grundsätzen anfangen. Denn da wir der Wahrheit der an die Spitze gestellten Sätze doch niemals sicher sein könnten, so würde es nutzlose Mühe sein, durch noch so sorgfältige Beweisführung andere Sätze aus ihnen abzuleiten.

Wie vor dem voreiligen Gebrauch der Definitionen werden wir uns also auch vor einer übereilten Beweisführung zu hüten haben. Wie wir zur Zusammensetzung der Begriffe aus ihren Teilmerkmalen erst schreiten dürfen, wenn wir, auf umgekehrtem Wege, durch eine methodische Zergliederung der Begriffe zu ihren Teilmerkmalen gelangt sind, so dürfen wir uns auch nicht eher daran machen, einen Beweis zu führen,

als wir nicht eine ausreichende Sicherheit über die Grundsätze gewonnen haben, aus denen der Beweis geführt werden soll. Diese Sicherheit erhalten wir aber, wie sich schon zeigte, wieder nur durch eine Umkehrung der logischen Methode des Beweises. Denn während in der Geometrie die allgemeinen Grundsätze das Klarste und Einleuchtendste sind, aus dem wir alles Weitere erst durch logische Überlegungen ableiten, sind sie in der Ethik gerade das Dunkelste und am wenigsten Einleuchtende, das wir erst durch eine logische Zergliederung der besonderen Anwendungen exponieren müssen, um es nach und nach aufhellen zu können.

§ 10.

Die Vergleichung der Ethik mit der Geometrie kann uns noch in einer anderen Hinsicht lehrreich sein. Wenn wir nämlich diese Vergleichung noch etwas weiter durchführen, so zeigt sich neben dem erörterten Unterschied beider Wissenschaften auch eine bemerkenswerte methodische Analogie.

Wir haben bisher den *Beweis* nur als ein Mittel betrachtet, einen Satz, der für sich nicht einleuchtet, auf einen anderen, einleuchtenden, zurückzuführen, um uns dadurch seiner Wahrheit zu versichern. Es gibt aber außer dem Interesse an der Wahrheit eines Satzes noch ein anderes Interesse, nämlich das systematische, das sich nicht auf eine Erweiterung des Wissens, sondern auf die logische Form des Wissens richtet. Dieses Interesse führt zu dem Postulat, alle Sätze, für die ein Beweis überhaupt möglich ist, auch wirklich zu beweisen, oder mit anderen Worten, die Zahl der Grundsätze auf ein Minimum zu reduzieren. Wir wollen es kurz das *Postulat der systematischen Strenge* nennen.

Gemäß diesem Postulat werden in der Geometrie auch viele Sätze bewiesen, die, wenn es sich nur um den Zweck der Wahr-

heit handelte, keines Beweises bedürften, weil sie schon an und für sich einleuchten; es werden nur solche Sätze als Axiome zugelassen, die nicht nur keines Beweises bedürfen, sondern auch keines solchen fähig sind. Zu diesen Axiomen gelangt man auf regressivem Wege, indem man die Voraussetzungen aufsucht, die zum Beweise eines Satzes notwendig und hinreichend sind. Dieses Verfahren, das man in der Geometrie nach seinem Zweck das axiomatische nennt, ist offenbar nichts anderes als eine *Anwendung der kritischen Methode auf die Geometrie.* Mit Hilfe dieser Methode ist in der neueren Geometrie mancher Satz bewiesen worden, den man früher nicht nur als selbstverständlich, sondern auch als unbeweisbar angesehen hatte. So hat z. B. HILBERT den Satz von der Gleichheit aller rechten Winkel bewiesen, der bis dahin als ein nicht weiter zurückführbares Axiom gegolten hatte. Ein ähnliches Beispiel bietet der von BOLZANO und WEIERSTRASS bewiesene Satz, daß eine stetige Kurve zwischen einem positiven und einem negativen Werte wenigstens einmal den Wert Null annimmt, oder der von JORDAN bewiesene Satz, daß eine in einer Ebene verlaufende geschlossene stetige Kurve (vorausgesetzt, daß sie keinen Doppelpunkt hat) die Ebene in ein inneres und ein äußeres Gebiet teilt.

Durch Anwendung dieser Methode wurde man andererseits genötigt, Axiome einzuführen, die man vorher infolge ihrer Selbstverständlichkeit gar nicht beachtet hatte; sie mußten erst durch die logische Zergliederung der Beweise als besondere Voraussetzungen aufgedeckt werden. Ein Beispiel hierfür bietet der Satz von PASCH, wonach von drei Punkten auf einer Geraden stets einer und nur einer zwischen den beiden anderen liegt.

Man *kann* also auch in der Geometrie nach kritischer Methode verfahren. Und man *muß* es tun, wenn ihr dogmatischer Aufbau dem Postulat der systematischen Strenge genügen soll.

Wir können uns daher allerdings an der Geometrie ein Vorbild für die Ethik nehmen, und wir werden es mit Nutzen tun; nur dürfen wir dies Vorbild nicht, wie man früher wollte, in der dogmatischen Methode der Definitionen und Beweise, sondern allein in der axiomatischen Methode der Zergliederungen suchen.

2. Kapitel.

Kritische und induktive Ethik.

§ 11.

ARISTOTELES — und ihm folgend die Geschichtsschreibung der Philosophie — rühmt es dem SOKRATES nach, daß er der Entdecker der Induktion gewesen sei. In der Aristotelischen Logik wird nämlich der regressive Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine unter dem Namen der Induktion dem progressiven Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere entgegengesetzt, und diese Einteilung der Methoden gilt der seitdem in der Logik herrschend gewordenen Ansicht als vollständig. Nun ist zwar die berühmte „Sokratische Methode" allerdings ein Regressus vom Besonderen zum Allgemeinen. Sie ist aber dennoch keine Induktion. Sie vollzieht nämlich den Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen gar nicht durch Schlüsse, sondern durch Zergliederungen.

Die Induktion ist die Methode des Naturforschers. Es ist aber bekannt, daß SOKRATES die naturwissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeitgenossen nicht teilte, und es ist ebenso bekannt, daß er mit seiner Methode nicht sowohl bezweckte, das Wissen zu erweitern, als vielmehr nur, das Wissen, das wir schon besitzen, zur Klarheit des Bewußtseins zu erheben. Er verfuhr dabei so, daß er von der Beurteilung eines konkreten Falles ausging, um durch Prüfung der Gründe dieser

Beurteilung die allgemeinen Voraussetzungen ins Bewußtsein zu heben, die ihr dunkel zugrunde lagen. Hierbei dient das Urteil über den konkreten Fall, von dem man ausgeht, nicht als Prämisse einer Schlußfolgerung, sondern umgekehrt: man geht durch Zergliederung des eigenen Gedankengangs zu seinen Prämissen zurück.

§ 12.

Die kritische Methode ist also durch ihre regressive Form noch nicht hinreichend charakterisiert. Vielmehr müssen wir zwei verschiedene Arten des regressiven Verfahrens unterscheiden, je nachdem, ob der Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen durch *Schlüsse* oder durch *Zergliederungen* erfolgt. Das erste nennen wir „Induktion", das zweite „Abstraktion". Die regressive Methode der Kritik kann nur die der Abstraktion sein. Sie soll nämlich zur Exposition von *Grundsätzen* dienen. Die Induktion führt aber nicht zu Grundsätzen, sondern stets zu Lehrsätzen. Zu Grundsätzen gelangen wir nicht durch Schlüsse, sondern nur durch Zergliederung. Zwar geht die Induktion so gut wie die Abstraktion von den Folgen zu den Gründen zurück; diese sind aber bei der Induktion *Realgründe*, während sie bei der Abstraktion *Erkenntnisgründe* sind. Die Induktion lehrt uns die Ursachen gegebener Erscheinungen kennen, die Abstraktion führt uns zu den Prämissen gegebener Urteile.

§ 13.

Unmittelbar hiermit hängt ein anderer Unterschied zusammen. Da die Induktion aus der Beobachtung einzelner Tatsachen schließt, können ihre Schlußsätze nur *Erfahrungssätze* sein. Auch bedarf es zu ihr, da diese Schlußsätze allgemein sind, der Vergleichung einer Mehrheit von einzelnen Fällen. Die kritische Methode dagegen abstrahiert gerade von

den Tatsachen der Beobachtung, um auf das zu kommen, was wir schon *unabhängig* von der Beobachtung bei der Beurteilung des einzelnen Falles voraussetzen. Die Sätze, auf die sie führt, sind daher keine Erfahrungssätze; und um sie zu finden, genügt, trotz ihrer Allgemeinheit, ein einziges Beispiel.

Um z. B. die Grundsätze des Rechnens zu finden, müssen wir eine Abstraktion ausführen. Jedermann bedient sich dieser Grundsätze im konkreten Falle; um sich ihrer aber in allgemeiner Form bewußt zu werden, bedarf es der Zergliederung einer bestimmten Rechnungsoperation. Wenn wir etwa eine Reihe von Zahlen zu addieren haben, so führen wir, um das Resultat zu kontrollieren, die Summation ein zweites Mal in umgekehrter Reihenfolge aus. Fragen wir, was uns die Berechtigung zu diesem Kontrollverfahren gibt, so finden wir sie in der Voraussetzung, daß der Betrag einer Summe von der Reihenfolge ihrer Glieder unabhängig ist. Dieser Satz ist ein Grundsatz der Arithmetik und kein Lehrsatz; er läßt sich also nicht beweisen, sondern nur als solcher aufweisen. Und zu dieser Aufweisung genügt ein einziges Beispiel seiner Anwendung; denn in jedem Einzelfalle einer solchen wird seine allgemeine Geltung schon vorausgesetzt.

Ebenso in der Ethik. Wenn wir etwa im Zweifel sind, ob wir durch eine bestimmte Handlungsweise einen andern beleidigt haben, so denken wir uns in die Lage des andern versetzt und fragen uns, ob wir in dieser Lage uns durch eine solche Behandlung beleidigt fühlen würden. Prüfen wir nun, auf Grund welcher Voraussetzung wir so verfahren, so finden wir sie in dem Satze, daß der sittliche Wert einer Handlung von der Vertauschung der einander behandelnden Personen unabhängig ist. Dieser Satz wird hier nicht bewiesen, sondern nur als Voraussetzung eines andern aufgewiesen, und für diese Aufweisung genügt wieder ein einziges Beispiel.

§ 14.

Nun kann es freilich vorkommen, daß ein Satz, der in einer bestimmten Wissenschaft als Grundsatz dient, in einer anderen Wissenschaft bewiesen wird und also in dieser ein Lehrsatz ist. So werden z. B. die Grundsätze der theoretischen Physik in der experimentellen Physik durch Induktion bewiesen. Wir müssen uns daher fragen, ob nicht auch die Grundsätze der Ethik, unbeschadet ihrer grundsätzlichen Bedeutung für diese Wissenschaft, innerhalb einer andern Wissenschaft bewiesen werden können. Wäre ein solcher Beweis möglich und ließe er sich durch Induktion führen, so wären die Grundsätze der Ethik ebenso nur Erfahrungssätze, wie es die Grundsätze der theoretischen Physik sind.

Eine solche Möglichkeit findet jedoch nicht statt. Um nämlich einen ethischen Satz durch Induktion zu erschließen, müßte man ihn auf irgendwelche Tatsachen der Beobachtung zurückführen. Denn durch Beobachtung lassen sich nur *Tatsachen* feststellen. Aus Tatsachen, d. h. daraus, daß etwas Bestimmtes *ist*, läßt sich aber kein Schluß ziehen darauf, daß etwas Bestimmtes sein *sollte*. Denn der Begriff des Sollens ist gegenüber dem Begriff des Seins etwas gänzlich Neues. Ein Begriff, der in den Prämissen eines Schlusses gar nicht vorkommt, kann aber auch nicht in seinen Schlußsatz eingehen. Ein Schluß von dem, was ist, auf das, was sein sollte, ist folglich unmöglich, und es kann also auch keine induktive Begründung ethischer Urteile geben.

§ 15.

Das eigentliche Verdienst des SOKRATES besteht hiernach gerade in dem Gegenteil dessen, was ARISTOTELES und seine Nachfolger dafür gehalten haben, nämlich darin, die Unmöglichkeit einer induktiven Begründung der Ethik erkannt zu haben,

oder, nach dem griechischen Sprachgebrauch, in der Entdeckung der Unabhängigkeit der Ethik von der Physik. Da indessen in unserer Zeit mit dem Aufschwunge der induktiven Wissenschaften auch die Hoffnung auf eine induktive Begründung der Ethik wieder belebt worden ist, so wollen wir hier auf einige typische Versuche einer solchen, wie man sie jetzt mit Vorliebe nennt, „monistischen“ Ethik etwas näher eingehen.

Man hat unter den induktiven Wissenschaften bald die Psychologie, bald die Soziologie, bald die Biologie, bald die Physik (im heutigen, engeren Sinne des Wortes) als die Disziplin angesehen, die dazu berufen sein sollte, als Fundament der Ethik zu dienen. Das berühmteste Beispiel für die erste Ansicht ist die Induktion, durch die JOHN STUART MILL das Prinzip des sozialen Nutzens oder, wie er es nennt, des Utilitarismus begründet.

MILL argumentiert so: Um zu beweisen, daß etwas erstrebenswert ist, kann man nicht anders verfahren, als daß man zeigt, es werde wirklich erstrebt; ebenso wie man den Nachweis, daß etwas sichtbar ist, nicht anders führen kann, als indem man zeigt, daß es wirklich gesehen wird. Nun ist es eine Tatsache, daß jeder Mensch sein Glück erstrebt. Folglich wird das Glück aller erstrebt; woraus dann folgt, daß das Glück aller erstrebenswert ist.

In dieser Argumentation ist jeder einzelne Satz falsch. Erstens ist es nicht wahr, daß aus dem Umstand, daß etwas erstrebt wird, folgt, daß es erstrebenswert ist. Daraus, daß etwas wirklich gesehen wird, folgt zwar, daß es sichtbar ist. Aber so wenig daraus, daß etwas wirklich gesehen wird, geschlossen werden kann, daß es sehenswert ist, läßt sich daraus, daß etwas wirklich erstrebt wird, schließen, daß es erstrebenswert ist. Zweitens ist es nicht wahr, daß jeder sein Glück erstrebt. Gerade für alle konsequenten Anhänger des sozialen

Utilitarismus trifft dies ja nicht zu. Drittens ist es nicht wahr, daß aus der Annahme, jeder erstrebe sein eigenes Glück, folgt, daß das Glück aller erstrebt wird. MILL verwechselt hier den Erfolg mit dem Ziel des Handelns. Wenn alle ihr eigenes Glück erstreben, so mag dies die Wirkung haben, daß das Glück aller gesteigert wird. Aber hiermit ist nicht gesagt, daß auch nur ein einziger ein einziges Mal diese Wirkung erstrebt. Es folgt also erst recht nicht, daß das Glück aller erstrebenswert ist.

§ 16.

Das bekannteste Beispiel der zweiten Art bietet der sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus" der MARXisten. Die Schöpfer dieser Lehre gingen von der Meinung aus, daß der Sozialismus nur dadurch wissenschaftlich begründet werden könne, daß er dem Bereiche bloßer ethischer Ideale entzogen und als ein naturnotwendiges Produkt der nach bestimmten Gesetzen sich umwandelnden sozialen Verhältnisse erwiesen würde. So hielten sie es für ein Naturgesetz, daß in einer Gesellschaft mit kapitalistischer Produktionsweise eine fortschreitende Konzentration der technischen Betriebe, sowie eine zunehmende Akkumulation des Kapitals in immer weniger Händen stattfinde und daß dadurch die wirklichen Produzenten, die Arbeiter, mehr und mehr von den Produktionsmitteln getrennt und einer steigenden Ausbeutung und Verelendung entgegengetrieben werden. Die naturnotwendige Folge dieses Prozesses sei eine sich mehr und mehr zuspitzende Verschärfung der Klassengegensätze, die aber durch die allmählich eintretende Übermacht des klassenbewußten Proletariats über die an Zahl beständig abnehmenden Kapitalisten von selbst zu einem schließlichen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaftsform und der Zurückeroberung der Produktions-

mittel durch die Arbeiterschaft führen müsse, womit denn alle zur Verwirklichung des Sozialismus notwendigen Bedingungen erfüllt sein würden. Die notwendige Aufgabe, die sich hieraus ergebe, sei es, die Klassengegensätze nicht durch sozialreformatorische Ausgleichungsversuche abzuschwächen, sondern vielmehr sich ihrer Notwendigkeit bewußt zu fügen, um das Herannahen der zukünftigen Gesellschaftsordnung nicht aufzuhalten.

Gegen diesen Gedankengang läßt sich zunächst einwenden, daß die tatsächlichen Behauptungen, von denen er ausgeht, in Wahrheit keine Naturgesetze sind. Naturgesetze sagen aus, was allgemein und mit Notwendigkeit geschieht; die behaupteten Sätze gelten aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht bedingungslos, sondern nur unter gewissen Verhältnissen, und zwar solchen, denen die Menschen keineswegs ohnmächtig gegenüber stehen. Wenn aber die behauptete Notwendigkeit nicht wirklich besteht, so können wir aus ihr auch keine Verbindlichkeit für unser praktisches Verhalten ableiten. Doch kommt es für unseren gegenwärtigen Zweck darauf nicht einmal an. Denn angenommen, die behauptete Naturnotwendigkeit fände wirklich statt, so wäre es freilich sinnlos, sich ihr widersetzen zu wollen; jedoch dies nur darum, weil ein Widerstand gegen sie gar nicht *möglich* wäre. Es wäre daher auch sinnlos, diesen Widerstand verbieten zu wollen, denn er wäre nur durch die Übertretung eines Naturgesetzes möglich; eine solche aber ist schon ein Widerspruch in sich und bedarf daher keines Verbotes. — Meint man jedoch, daß durch die fraglichen Naturgesetze nur die *Richtung* bestimmt sei, in der der Verlauf des wirtschaftlichen Geschehens sich abspiele, nicht aber auch die *Geschwindigkeit* dieses Verlaufs, und daß daher die abzuleitende Aufgabe auch nicht die Beeinflussung seiner Richtung, sondern nur seiner Geschwindigkeit betreffe, so ist zu sagen, daß diese Aufgabe eben darum *nicht aus den Natur-*

gesetzen abgeleitet werden kann. Denn ob, wenn wir die Regulierung der Geschwindigkeit des Prozesses in unserer Hand haben, die Beschleunigung oder die Verzögerung den Vorzug verdient, dafür enthalten die Naturgesetze kein Kriterium. Ein solches kann vielmehr nur in unserem Urteil über den größeren oder geringeren *Wert* der Beschleunigung oder Verzögerung des Zusammenbruchs der kapitalistischen Wirtschaftsordnung liegen. Und in der Tat, nur wegen der ethischen Minderwertigkeit der in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung herrschenden Ausbeutung und Entrechtung der arbeitenden Klasse wünscht der MARXist eine möglichst große Beschleunigung des Auflösungsprozesses dieser Wirtschaftsform und daher auch eine möglichst ungehemmte Verschärfung der Klassengegensätze. Die Theorie von der Naturnotwendigkeit dieses wirtschaftlichen Prozesses ist bei ihm nur der nachträgliche Versuch eines ökonomischen Unterbaues für die ihn leitende ethische Idee, weil er diese als solche wissenschaftlich zu begründen sich nicht zutraut.

§ 17.

Ein Beispiel für den dritten Typus von Versuchen einer induktiven Begründung der Ethik ist die „evolutionistische“ Ethik. Die Biologie, meint man, lehrt uns eine Entwicklung in der organischen Natur kennen, ein allmähliches Aufsteigen von niederen Formen zu höheren, und wir brauchen daher nur das Gesetz dieser Entwicklung zu kennen, um in ihm zugleich die Richtschnur für unser eigenes Verhalten zu finden. Wenn wir nur treulich dem allgemeinen Gange der Natur folgen, so werden wir uns dadurch vor Irrwegen und Fehltritten schützen.

Das Bestechende solcher Argumentationen verschwindet, sobald man eine genauere Sprache anwendet. Was heißt nämlich „Entwicklung“? In der Naturwissenschaft bedeutet Entwicklung die Aufeinanderfolge verschiedener Zustände eines

Gegenstandes in einer bestimmten Richtung, etwa bei den Lebewesen in der Richtung einer zunehmenden Differenzierung ihrer Organe oder einer fortschreitenden Anpassung an die Umgebung, in der sie leben. Erstens aber kommt dieser Entwicklung, d. h. der Einheit der Richtung des organischen Geschehens, keine naturgesetzliche Notwendigkeit zu, wie das Vorkommen der organischen Rückbildungen beweist. Und zweitens muß man den Begriff der Entwicklung noch von dem der Vervollkommnung unterscheiden. Vervollkommnung ist nur eine solche Entwicklung, deren Richtung durch das Zunehmen des *Wertes* der aufeinander folgenden Zustände charakterisiert ist. Nur eine solche kann Entwicklung im *ethischen* Sinne genannt werden. Nur wenn man schon weiß, daß eine Entwicklung eine Vervollkommnung ist, kann man sie zur ethischen Richtschnur machen. Wie kann man aber dieses wissen, d. h. wie kann man erkennen, daß von den aufeinander folgenden Zuständen die späteren die wertvolleren sind, wenn man nicht schon im Besitz eines Kriteriums für das Wertvollere ist? Dieses Kriterium sollte ja aber durch die Untersuchung der Entwicklung erst gewonnen werden. Jeder solche Versuch muß sich daher notwendig in einem logischen Zirkel bewegen.

Wollte man aber etwa von vornherein von der Annahme ausgehen, daß die bloßen Zeitunterschiede schon an sich Wertunterschiede sind, derart, daß die späteren Zustände die wertvolleren wären, so würde man erstens eben damit auf eine induktive Begründung dieses Wertungsprinzips verzichten. Es würde dadurch aber zweitens auch alle Ethik überhaupt aufgehoben.

Denn wenn es für die Vervollkommnung nur auf den Übergang vom Früheren zum Späteren ankäme, so wäre unsere Vervollkommnung schon durch die bloße natürliche Zeitfolge unserer Handlungen gesichert, und jede Art zu handeln wäre gleich berechtigt.

Man könnte einem solchen dogmatischen Optimismus auch mit demselben Rechte die pessimistische Annahme entgegensetzen, wonach die späteren Zustände stets die *weniger* wertvollen sind und also der Idealzustand nicht am Ende, sondern am Anfang der Entwicklung liegt. Die eine Behauptung wäre so willkürlich wie die andere. Man müßte nämlich, um diese Frage zu entscheiden, das Ziel der Entwicklung schon kennen, und dies wäre nur möglich, wenn man den Verlauf der Entwicklung im ganzen übersehen könnte. Dies ist aber unmöglich; denn wir erkennen die Natur nicht als ein abgeschlossenes Ganzes und können niemals wissen, ob das, was sich uns als ein Gut oder Übel darstellt, nicht in der Folge noch in das Gegenteil umschlägt. Die Unvollendbarkeit der Geschichte in der Natur macht es also unmöglich, ein Ziel der Entwicklung zu bestimmen, und schon hieran scheitert jeder Versuch, aus naturwissenschaftlichen Tatsachen ethische Gesetze zu erschließen.

§ 18.

Dies gilt denn unmittelbar auch gegen den letzten, physikalischen Typus induktiver Ethik. Als Beispiel für ihn kann die sogenannte „energetische" Ethik dienen. Diese geht von der Erwägung aus, daß alles Geschehen in der Natur mit gewissen Energietransformationen verbunden ist, derart, daß dabei zwar die Gesamtmenge der Energie konstant bleibt, der Vorrat an freier, d. h. umwandlungsfähiger Energie aber beständig abnimmt. Während nach dem ersten Gesetz eine Umkehrung alles Naturgeschehens sehr wohl möglich wäre, wird diese Möglichkeit durch das zweite Gesetz ausgeschlossen, indem es eine bestimmte, bevorzugte *Richtung* des Geschehens notwendig macht. Durch die Bevorzugung dieser Richtung — so wird weiter geschlossen — ist allem Geschehen ein bestimmtes *Ziel* vorgezeichnet, und man braucht daher nur

dieses Ziel zu kennen, um zu einem exakten Maße für den Wert menschlicher Handlungen zu gelangen. Es genügt nämlich, zu wissen, daß die Menge der für unsere Zwecke nutzbaren Energie dauernd abnimmt, um auch die Notwendigkeit einzusehen, bei der Verwendung dieser Energie möglichst sparsam zu verfahren, d. h. jede Energietransformation mit dem größten möglichen Nutzeffekt oder dem geringsten möglichen Verlust an freier Energie auszuführen.

Man braucht das Gebot, das in dieser Beweisführung als Schlußsatz auftritt, nur mit dem Inhalt des Naturgesetzes zu vergleichen, das in ihr als Prämisse dient, um zu erkennen, daß von einer logischen Folge des einen aus dem anderen keine Rede sein kann. Nach dem Naturgesetz strebt die Gesamtmenge der freien Energie einem *Minimum* zu. Sollte also die durch das Naturgesetz ausgezeichnete Richtung des Geschehens zugleich die Richtung unseres ethischen Verhaltens bestimmen, so müßte dieses ebenfalls ein Minimum an freier Energie zum Ziel haben. In dem abgeleiteten Gebot wird aber im Gegenteil gefordert, daß die Menge der freien Energie ein *Maximum* bleiben soll. Die durch das Naturgesetz ausgezeichnete Richtung wird hier also gerade umgekehrt.

Der erste Fehler, der den Schein erzeugt, als sei ein Schluß von dem Naturgesetz auf das Gebot möglich, entsteht durch eine ungenaue Formulierung des Naturgesetzes. Dieses gilt nämlich ohne weiteres nur für endliche und zwar abgeschlossene Systeme. Streng genommen zeigt uns aber die Erfahrung gar keine abgeschlossenen Systeme. Die versuchte Anwendung des Gesetzes beruht daher auf einer unzulässigen Verallgemeinerung. Nur wenn man nach einer willkürlichen und durch keine Erfahrung zu rechtfertigenden Voraussetzung den Gesamtvorrat der freien Energie in der Natur als begrenzt annehmen wollte, würde aus dem mit jeder Energietransformation verbundenen Verlust an freier Energie folgen, daß der Vor-

rat an umwandlungsfähiger Energie jemals erschöpft werden könnte.

Etwas anderes ist es freilich, wenn man nur behaupten will, daß der Nutzeffekt des uns Menschen für unsere Zwecke zur Verfügung stehenden Energievorrats begrenzt ist. Um dieses zu beweisen, bedarf es aber nicht erst der Heranziehung des zweiten energetischen Hauptsatzes. Vielmehr genügt hierfür der Hinweis, daß wir unsere Zwecke nicht ohne *Arbeit*, d. h. nur durch entsprechende Energieaufwendung erreichen können und daß die uns *überhaupt* verfügbare Energie faktisch begrenzt ist. Sind die uns verfügbaren Mittel ohnehin beschränkt, so erübrigt es sich, die Notwendigkeit dieses Umstands mit dem Rüstzeug des zweiten Hauptsatzes beweisen zu wollen. Eine solche unnütze Aufwendung von Beweismitteln muß wenigstens bei denen befremden, die sich ihrer zur Ableitung des Gebots der Energieersparnis bedienen wollen.

Und doch führt diese Aufwendung von Beweismitteln nicht einmal zu dem gewünschten Ziel. Denn hierzu bedürften wir eines Kriteriums dafür, welche Energieverwendung als *Vergeudung*, welche dagegen als *Verwertung* der Energie zu gelten habe. Das Vorhandensein eines solchen Kriteriums ist die Voraussetzung dafür, daß es Sinn hat, ein Gebot der Energieverwertung und ein Verbot der Energievergeudung aufzustellen. Dies Gebot sollte aber seinerseits gerade zur Entscheidung darüber dienen, welcher Wert einer Energietransformation zukommt. So werden wir hier wieder in einem logischen Zirkel herumgeführt.

Über die Leerheit und Unanwendbarkeit dieses Prinzips täuscht man sich nur dadurch leicht, daß man von „niederen“ und „höheren“ Energieformen spricht. Mit diesen Ausdrücken ist aber in der Tat gar nichts gesagt, solange nicht ein Kriterium der Niedrigkeit oder Höhe einer Energieform angegeben ist. Das Prinzip der Energieersparnis liefert uns ein solches Kri-

terium nicht. Denn wollten wir die „höhere“ von der „niederen“ Energie durch den größeren Nutzeffekt unterscheiden, so müßten wir, um diese Unterscheidung durchführen zu können, schon wissen, welche Energieverwendung als Nutzung und welche als Verschwendung anzusehen ist; wir sähen uns also wieder gerade vor die Frage gestellt, die wir beantworten wollten.

Sehen wir aber von alledem ab, so ist freilich klar: uns steht faktisch nur ein begrenzter Energievorrat zur Verfügung, und dieser wird sogar durch Ausstrahlung der Sonnenenergie in den Weltraum immer mehr verbraucht. Was folgt aber daraus für das Verhalten des einzelnen? An und für sich gar nichts! Denn für die Bedürfnisse des einzelnen könnte die verfügbare Energie trotzdem noch im Überfluß vorhanden sein. Unser Kohlenvorrat z. B. wird in wenigen Jahrhunderten verbraucht sein. Was geht das aber den jetzt lebenden Menschen an? Man denkt hier vielleicht an die späteren Generationen, die wir durch unsere Verschwendung einem trostlosen Erfrierungstode preisgeben. Dann setzt man schon stillschweigend voraus, daß wir bei unseren Handlungen auf das Interesse anderer Rücksicht nehmen sollen. Aus dem fraglichen Naturgesetz folgt aber die Notwendigkeit einer solchen Rücksicht nicht.

So verhält es sich denn insbesondere auch mit der „Menschenökonomie“. Ein Grund zur Sparsamkeit im Verbrauch von Menschenkraft liegt offenbar nur da vor, wo menschliche Arbeitskraft kein im Überfluß vorhandenes Gut ist, d. h. wo uns bei ihrem Verbrauch nicht beliebiger Ersatz zur Verfügung steht. Diese Voraussetzung kann aber für den einzelnen Unternehmer (und sogar für eine ganze Generation von Unternehmern) durchaus nicht als erfüllt gelten. Für ihn ist die Ausbeutung seiner Arbeiter in keinem Falle unproduktiv, solange noch ein genügendes Angebot von Arbeitskräften vorhanden ist, um die

verbrauchten Arbeitskräfte zu ersetzen. Die Rücksicht auf die Folgen seiner Ausbeutung für die Allgemeinheit und für die künftigen Generationen braucht ihn nicht zu kümmern, da es ihm ja unmittelbar nur auf seinen eigenen Gewinn und also auf die Produktivität seines eigenen Unternehmens ankommt.

Und nehmen wir selbst an, daß dem einzelnen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse kein Überfluß an nutzbarer Energie zur Verfügung steht, daß z. B. seine eigene Arbeitskraft rapide abnimmt und er einem baldigen sicheren Tode entgegengeht. Warum soll er dann mit der ihm noch verfügbaren Kraft sparsam umgehen? Vergeudet er den Rest seiner Kraft in leichtsinniger Weise, so begeht er vielleicht in unseren Augen eine große *Dummheit*; aber warum *soll* er sie nicht begehen? Ein solches *Verbot* der Verschwendung seiner Energie folgt doch jedenfalls nicht aus dem *Naturgesetz* der Energie.

Diese Beispiele können uns hier genügen. Sie bestätigen im einzelnen, was wir schon vorher in voller Allgemeinheit feststellen konnten: daß ethische Prinzipien nicht Lehrsätze einer Tatsachenwissenschaft sein können. Es wäre leicht, an Hand dieser Beispiele zugleich die Frage zu beantworten, ob nicht in anderer Beziehung die Induktion für die Ethik Bedeutung gewinnen könne und worin diese Bedeutung zu suchen sei. Es ist hier jedoch noch nicht der Ort, auf diese Frage einzugehen. Es handelte sich jetzt allein darum, ob eine induktive Begründung ethischer Prinzipien möglich ist. Und diese Möglichkeit haben wir verneinen müssen.

---

2. Abschnitt.

Von der Deduktion der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel.

Kritische und erkenntnistheoretische Ethik.

§ 19.

Mit dem Bisherigen haben wir unsere methodische Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Denken wir uns nämlich die aufgestellten Regeln befolgt, so erhielten wir eine Aufweisung der Prinzipien, die unseren ethischen Urteilen zugrunde liegen. Ob denn aber die so aufgewiesenen Prinzipien zu Recht angewandt werden oder vielleicht bloße Vorurteile enthalten, diese Frage wäre dadurch noch gar nicht berührt. Es wäre nur die Frage des Tatbestandes der angewandten Prinzipien entschieden; die Rechtsfrage bliebe noch offen. Um auch sie zu entscheiden, bedürfen wir ganz neuer methodischer Mittel. Nach diesen müssen wir uns jetzt umsehen.

§ 20.

Um hierbei so vorsichtig wie möglich zu verfahren, wollen wir uns zunächst erinnern, welches diese Mittel nach dem schon Festgestellten *nicht* sein können. Es handelt sich um die Frage, wie sich ethische Prinzipien, wenn sie einmal als solche aufgewiesen sind, begründen lassen. Nun wissen wir jedenfalls, daß eine solche Begründung auf dem Wege der Induktion unmöglich ist. Wir können aber bereits mehr sagen. Betrachten wir nämlich die Gründe, aus denen wir diese Unmöglichkeit erkannt haben, so zeigen sie sich von weit größerer Tragweite:

die Unmöglichkeit, den Begriff des Sollens auf den des Seins zurückzuführen, hat nicht nur die Unmöglichkeit einer induktiven Begründung der Ethik zur Folge, sondern die Unzurückführbarkeit ethischer Urteile auf Seinsurteile überhaupt, mögen diese nun empirischen oder rationalen Ursprungs sein.

Hieraus folgt nun, daß ein *Beweis* ethischer Prinzipien überhaupt unmöglich ist. Ein Beweis ist die logische Zurückführung eines Urteils auf andere Urteile. Diese anderen Urteile könnten, als Prämissen eines Beweises ethischer Prinzipien, nicht selbst eine ethische Erkenntnis enthalten; denn in deren Gebiet sind ja die zu beweisenden Urteile ihrerseits die logisch höchsten Prämissen. Wären sie aber Seinsurteile, so müßten sie als solche entweder einer Erfahrungserkenntnis angehören: dann beruhte die Beweisführung auf Induktion, was nach dem Früheren unmöglich ist; oder endlich sie enthielten eine metaphysische Erkenntnis: dann müßte sich die Ethik, als praktische Metaphysik, auf spekulative Prämissen zurückführen lassen, was aus denselben Gründen unmöglich ist. Die ethischen Prinzipien lassen also überhaupt keinen Beweis, d. h. keine Zurückführung auf logisch höhere Prinzipien zu.

§ 21.

Schon hieraus läßt sich begreifen, warum der bei der Begründung der Ethik gewöhnlich eingeschlagene Weg nicht zum Ziele führen konnte. Die Aufgabe selber, die man sich vorlegte, war so beschaffen, daß sie eine Lösung ausschloß. Man stellte sich nämlich die Aufgabe so, daß man nach dem *Grunde der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht* fragte. Der Grund irgend welcher Verbindlichkeit kann offenbar nur in einem Gebot liegen, das uns diese Verbindlichkeit auferlegt. Es kann sie uns aber nur auferlegen vermöge der Verbindlichkeit, die es für sich selber besitzt; und wenn diese ihrerseits einen Grund

hat, so kann er nur in einem noch höheren Gebote zu suchen sein, bei dem sich die Frage nach dem Grunde seiner Verbindlichkeit von neuem erheben würde. So würden wir hier auf eine unendliche Reihe von Geboten geführt, deren jedes seine Verbindlichkeit nur durch das nächst höhere erhalten könnte. Ein Grund sittlicher Verbindlichkeit überhaupt läßt sich also nicht angeben; die Aufgabe, einen solchen zu finden, ist widersprechend gestellt, und jeder Versuch ihrer Auflösung muß sich in einem Zirkel bewegen.

Um dies an einem Beispiel zu erläutern, so wollen wir uns bei der in die Augen fallenden Ungereimtheit der neueren Versuche, auf rein logischem Wege das Bestehen einer sittlichen Verbindlichkeit zu erweisen, nicht aufhalten, sondern nur die von KANT versuchte Auflösung des Problems betrachten. KANT legt sich die Grundfrage der Kritik der praktischen Vernunft in der Form vor: Wie ist ein kategorischer Imperativ, d. h. ein unbedingtes Gebot, möglich? Eine Frage, die ihm als gleichbedeutend gilt mit dem Problem, *warum das Sittengesetz verbinde.* Obgleich nun eigentlich KANT selbst in seiner Lehre von der „Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs" die einzig richtige Antwort auf diese Frage gibt, versucht er doch, zu einer positiven Auflösung für sie zu gelangen. Diese liegt in seiner Lehre vom *intelligiblen Wollen* des Menschen. Er erklärt hier, daß das Sollen nichts anderes sei als unser eigenes intelligibles Wollen, d. h. unser Wollen, sofern wir uns als Vernunftwesen betrachten, und daß dieses Wollen zum Sollen nur insofern wird, als wir zugleich Sinnenwesen sind, deren Neigungen mit der Vernunft nicht notwendig übereinstimmen. So viel Richtiges diese Lehre sonst enthalten mag, so verschafft sie uns doch keine Lösung des Problems der sittlichen Verbindlichkeit. Denn man wird die Frage stellen müssen: Warum sind wir verbunden, unserem intelligiblen Wollen auch als Sinnenwesen Folge zu leisten? Oder, mit

anderen Worten: Warum soll unser empirisches Wollen mit dem intelligiblen übereinstimmen? Auf diese Frage läßt uns die KANTische Lehre ohne Antwort. Man könnte zwar im Sinne dieser Lehre die Antwort versuchen: Wir sind verbunden, unserem intelligiblen Wollen zu folgen, weil unser Wille sich sonst selbst widerstreiten würde. Aber wenn wir dann weiter fragen: warum darf denn unser Wille sich nicht selbst widerstreiten?, so läßt sich darauf nur wieder das eine antworten: Weil der kategorische Imperativ es verbietet. Die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs würde also auf diese Weise nicht bewiesen, sondern müßte schon vorausgesetzt werden.

§ 22.

Die Aufgabe der Zurückführung der ethischen Erkenntnis auf logisch höhere Prinzipien erscheint als unabweislich, solange man überhaupt für jede Erkenntnis eine Begründung fordert. Die Begründung der Ethik wäre dann eine Teilaufgabe der Erkenntnistheorie, wenn man, wie üblich, die Begründung der Erkenntnis überhaupt als die Aufgabe dieser Wissenschaft betrachtet. Wir können daher den Versuch, bei der Begründung der Ethik von der Frage nach dem Grunde der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht auszugehen, kurz als die *erkenntnistheoretische Methode* der Ethik bezeichnen. Wie die Erkenntnistheorie allgemein nach einem Kriterium der Gültigkeit der Erkenntnis fragt, so fragt insbesondere die erkenntnistheoretisch verfahrende Ethik nach einem Kriterium der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis oder nach einem Kriterium der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht überhaupt.

Die Forderung eines solchen erkenntnistheoretischen Kriteriums läßt sich aber schon ganz allgemein als unerfüllbar erweisen. Das verlangte Kriterium kann nämlich zunächst nicht selbst eine Erkenntnis sein. Denn diese wird hier ja

gerade als problematisch vorausgesetzt und bedürfte daher ihrerseits erst der Prüfung auf Grund eines anderen Kriteriums. Wäre aber das Kriterium nicht selbst eine Erkenntnis, so müßten wir doch, um es als solches anwenden zu können, eine Erkenntnis von ihm besitzen. Damit aber diese Erkenntnis als gültig vorausgesetzt werden könnte, müßte das Kriterium schon auf sie angewandt werden. Es kann aber nicht angewandt werden, wenn wir nicht schon wissen, daß diese Erkenntnis gültig ist. Es kann also kein Kriterium der gesuchten Art geben.

Dasselbe läßt sich auch so einsehen. Um die Gültigkeit einer Erkenntnis zu prüfen, müßte ich die Erkenntnis mit ihrem Gegenstande vergleichen. Um sie aber mit dem Gegenstande vergleichen zu können, müßte ich den Gegenstand schon kennen. Ich müßte also schon wissen, daß meine Erkenntnis von ihm gültig ist.

Wollte man, um diesen Zirkel zu vermeiden, die fragliche Erkenntnis mit Hilfe einer *anderen* Erkenntnis desselben Gegenstandes prüfen, so würde bei der Frage nach der Gültigkeit dieser anderen Erkenntnis dieselbe Schwierigkeit von neuem entstehen. Und so fort bei jeder weiteren Erkenntnis, die wir zur Prüfung der vorhergehenden einführen, ohne daß wir je ein anwendbares Kriterium erhalten.

Gerade so verhält es sich mit dem Problem der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis. Um die Gültigkeit meiner Erkenntnis der Pflicht zu prüfen, müßte ich die Erkenntnis der Pflicht mit der Pflicht selbst vergleichen. Um diese Vergleichung auszuführen, müßte ich aber die Pflicht schon kennen. Ich kenne sie aber nur vermöge der Erkenntnis, die ich von ihr habe und deren Gültigkeit gerade in Frage gestellt war.

§ 23.

Was sollen wir nun hieraus schließen? Wenn eine Zurückführung der ethischen Grundsätze auf logisch höhere Prinzipien unmöglich ist, so scheint das ganze Gebäude der Ethik in der Luft errichtet werden zu müssen. Es würde also folgen, daß wir auf eine wissenschaftliche Begründung der Ethik verzichten müssen. Zwar kann aus der Unbegründbarkeit der ethischen Erkenntnis nicht auf ihre Ungültigkeit geschlossen werden. Denn aus dem bloßen Fehlen eines Beweisgrundes für das Bestehen einer sittlichen Verbindlichkeit ist kein Schluß auf das Nicht-Bestehen solcher Verbindlichkeit möglich. Wenn wir aber weder Grund haben, auf das Bestehen, noch auf das Nicht-Bestehen sittlicher Verbindlichkeit zu schließen, so scheint es, daß wir die Gültigkeit ethischer Erkenntnis überhaupt in der Schwebe lassen müssen.

Wir wollen überlegen, was wir bei einem solchen Schluß für Voraussetzungen machen würden. Zunächst würden wir offenbar voraussetzen, daß eine Erkenntnis nur insofern Gültigkeit beanspruchen dürfe, als sie sich begründen läßt. Wir würden aber weiter voraussetzen, daß eine Begründung nur durch Zurückführung auf logisch höhere Prinzipien, also nur in der Form des Beweises, möglich sei. Beide Voraussetzungen hängen genau zusammen.

§ 24.

Die erste Voraussetzung ist dieselbe, die überhaupt erst die erkenntnistheoretische Fragestellung veranlaßt. Daß die in ihr eingeschlossene Forderung, jede Erkenntnis zu begründen, unerfüllbar ist, haben wir zur Genüge erkannt. Wie verhält es sich aber mit der Voraussetzung selbst, auf der diese Forderung beruht?

Um darüber ins klare zu kommen, müssen wir uns fragen, was wir eigentlich unter der *Begründung* einer Erkenntnis verstehen. Wir sehen dann leicht, daß die Begründung einer Erkenntnis nur die Bedeutung haben kann, diese Erkenntnis hinsichtlich ihrer Gültigkeit auf eine andere zurückzuführen. Eine Erkenntnis begründen, heißt eine andere Erkenntnis angeben, die ihren *Grund* bildet, d. h. von der sie ihrer Gültigkeit nach abhängt. Wir fordern eine Begründung, wenn wir über die Gültigkeit einer Behauptung im Zweifel sind. Eine an und für sich zweifelhafte Behauptung kann nur dadurch gewiß werden, daß sich ein Grund für sie findet, in einer Erkenntnis nämlich, die an und für sich gewiß ist. Der Zweck der Begründung besteht also darin, Erkenntnisse, die nicht an und für sich gewiß sind, zurückzuführen auf solche, die an und für sich gewiß sind. Hieraus ergibt sich von selbst das Kriterium für die Grenze, über die hinaus sich die Notwendigkeit einer Begründung nicht erstrecken kann. Nennen wir eine Erkenntnis, die an und für sich gewiß ist, *unmittelbar*, jede andere dagegen *mittelbar*, so können wir sagen, daß nur die mittelbaren Erkenntnisse einer Begründung bedürfen.

Die erkenntnistheoretische Forderung einer Begründung für jede Erkenntnis beruht also auf der Voraussetzung, daß nur mittelbare Erkenntnisse möglich seien. Auf diese Voraussetzung geht denn schließlich auch der Widerspruch zurück, der, wie wir fanden, jedem erkenntnistheoretischen Begründungsversuch anhaftet. Denn wenn es keine unmittelbare Erkenntnis gibt, d. h. keine solche, die ohne Begründung gewiß ist, so kann es auch keine mittelbare Erkenntnis geben, d. h. keine solche, die sich auf unmittelbare Erkenntnis zurückführen und also begründen läßt. Daher schließt schon die bloße Stellung der Aufgabe, jede Erkenntnis zu begründen, einen Widerspruch ein.

§ 25.

Schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch findet sich eine Hindeutung auf diesen Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis. Wir unterscheiden zwischen *Urteil* und *Erkenntnis*. Ein Urteil ist an und für sich noch keine Erkenntnis, und umgekehrt, eine Erkenntnis braucht nicht die Form eines Urteils zu haben. Ein Urteil ist nämlich niemals an und für sich gewiß, sondern kann nur gewiß werden dadurch, daß es sich auf eine Erkenntnis gründet, die ihrerseits kein Urteil ist. Das Urteil beruht auf einer an sich willkürlichen Verbindung von Begriffen, von Vorstellungen also, die ihrerseits problematisch sind und nichts behaupten. Ein Urteil ist die Behauptung, daß einer solchen an sich willkürlichen Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht. Wenn ich z. B. das Urteil fälle: „dieser Tisch ist rund", so vollziehe ich eine willkürliche Verbindung der Begriffe „Tisch" und „rund". Diese Begriffe behaupten für sich nichts, und ich kann ebenso willkürlich die Begriffe „Tisch" und „eckig" verbinden. Es kommt aber die Behauptung hinzu, daß der einen, nicht aber der anderen Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht. Wir zeichnen die einen vor den anderen beliebigen möglichen Begriffsverbindungen dadurch aus, daß wir ihre objektive Gültigkeit behaupten. Welches Kriterium haben wir aber, um diejenigen Begriffsverbindungen, deren Objektivität wir behaupten, den anderen gegenüber auszuzeichnen? Dieses Kriterium kann nicht wieder in einem Urteil bestehen, da es ja zur Möglichkeit jedes Urteils schon vorausgesetzt wird. Es kann vielmehr nur in der unmittelbaren Erkenntnis liegen.

Eine solche ist z. B. die Anschauung. Ich brauche mir nur eine Anschauung von dem Tische zu verschaffen, um zu entscheiden, ob dem Urteil, er sei rund, oder dem anderen Gültig-

keit zukommt. Diese Anschauung ist ihrerseits eine Erkenntnis, die an und für sich gewiß ist. Sie besteht nicht in der Behauptung einer an und für sich willkürlichen Verbindung von Begriffen. Sie enthält überhaupt keine problematischen Vorstellungen, sondern ist unmittelbar assertorisch.

§ 26.

Diese Betrachtung liefert uns zugleich den Schlüssel für den Zusammenhang des erkenntnistheoretischen Vorurteils von der Mittelbarkeit aller Erkenntnis mit der anderen Voraussetzung, daß jede Begründung die Form des Beweises haben müsse. Die Behauptung der Mittelbarkeit aller Erkenntnis fällt ja nach dem eben Gefundenen mit der anderen zusammen, daß Erkenntnis nur in Urteilen bestehen könne. Nach dieser Voraussetzung könnte aber auch die Begründung eines Urteils nur durch Zurückführung auf andere *Urteile* geschehen. Sie müßte also in der Tat die Form des *Beweises* haben.

Lassen wir dagegen das Vorurteil von der Mittelbarkeit aller Erkenntnis fallen, unterscheiden wir also zwischen Urteil und unmittelbarer Erkenntnis, so wird damit zugleich die Voraussetzung aufgehoben, daß die Begründung eines Urteils nur die logische Form des Beweises haben könne. Es zeigt sich dann vielmehr, daß ein Beweis nur für solche Urteile möglich und notwendig ist, deren Gründe ihrerseits wieder Urteile sind, und daß daher die obersten, zur Möglichkeit jedes Beweises schon vorausgesetzten Prämissen nicht durch Zurückführung auf logisch höhere Urteile, sondern nur durch Aufweisung einer ihnen zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis begründet werden können.

§ 27.

Eine Begründung der unmittelbaren Erkenntnis selbst ist nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht erforderlich; denn der Umstand, der überhaupt erst die Frage nach einer Begründung entstehen läßt, findet bei ihr nicht statt: die unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, die an und für sich gewiß ist, die also ihre Gewißheit nicht erst von etwas außer ihr entlehnt. Wir können diesen Sachverhalt aussprechen als den *Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft* auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis. Es gilt nur, diesen Sachverhalt ins Auge zu fassen, um sich der Forderung einer Begründung der unmittelbaren Erkenntnis zu entledigen. Denn das, wofür hier eine Begründung verlangt werden könnte, trägt ja von vornherein schon den Charakter der Gewißheit an sich.

Für den also, der nur versteht, was eigentlich „Erkennen" heißt, ist ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis gar nicht möglich. Jeder Zweifel setzt vielmehr die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis schon voraus. Wenn jemand die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln wollte, so würde dies besagen, daß er nicht wisse, ob die unmittelbare Erkenntnis wahr sei. Er würde sich also wenigstens das negative Urteil zutrauen müssen, ein bestimmtes Wissen nicht zu haben. Dieses Urteil müßte sich aber, um nur selbst möglich zu sein, auf ein Wissen gründen. Es würde also schon das Vertrauen auf die Wahrheit unserer unmittelbaren Erkenntnis voraussetzen.

Hiermit soll nun nicht etwa gesagt sein, daß das Vertrauen zu der unmittelbaren Erkenntnis seinerseits einen Beweisgrund für die Wahrheit und also Vertrauens*würdigkeit* der unmittelbaren Erkenntnis bieten könne. Es verhält sich nicht so, daß wir aus dem Vertrauen, das wir zu unserer unmittelbaren Erkenntnis haben, auf deren Wahrheit schließen. Dann würde ja

die Gewißheit doch erst mittelbar zu der unmittelbaren Erkenntnis hinzukommen, im Widerspruch zu dem Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis, d. h. einer solchen, die an und für sich gewiß ist. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft ist also kein erkenntnistheoretisches Kriterium. Seine Bedeutung liegt vielmehr gerade darin, die Entbehrlichkeit eines solchen festzustellen.

§ 28.

Der Nutzen dieser Betrachtungen für die Ethik besteht darin, daß sie uns einen Ausweg aus der Alternative zwischen der erkenntnistheoretischen Begründung und der dogmatischen Aufstellung der ethischen Prinzipien eröffnen, indem sie uns ermöglichen, dem Postulat der Begründung aller ethischen Urteile Genüge zu leisten, ohne daß wir doch genötigt wären, die ethische Erkenntnis überhaupt auf eine logisch höhere Erkenntnisart zurückzuführen.

Nur wenn es eine *unmittelbare*, und zwar, nach dem früher (§ 13, 14) Gefundenen, *rationale, ethische Erkenntnis* gibt, auf die sich die ethischen Urteile zurückführen lassen, ist eine wissenschaftliche Begründung der Ethik möglich.

Ob diese Bedingung erfüllt ist, dies ist eine Tatsachenfrage, die hier, wo wir es nur mit methodologischen Untersuchungen zu tun haben, noch nicht entschieden werden kann. Wir müssen uns hier mit der Aufstellung des hypothetischen Satzes begnügen, daß, *wenn* Ethik als Wissenschaft möglich sein soll, eine unmittelbare rationale ethische Erkenntnis existieren muß.

Nur die Frage, *wie* diese Erkenntnis, wenn sie überhaupt existiert, aufgewiesen werden kann, bleibt uns hier, in der Methodenlehre, noch zu untersuchen übrig.

2. Kapitel.

Kritische und demonstrative Ethik.

§ 29.

Das Problem, von dessen Auflösung die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik abhängt, steht hiernach fest. Es lautet: Gibt es eine unmittelbare rationale ethische Erkenntnis, auf die sich die ethischen Urteile zurückführen lassen? Oder kürzer: *Gibt es reine praktische Vernunft?* Wir schreiben uns nämlich *Vernunft* zu, insofern wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, und *reine* Vernunft, insofern diese Erkenntnis a priori möglich, d. h. rational ist. Sie heißt *praktisch*, insofern sie sich auf Vorschriften für den Willen bezieht, also auf die Gesetze des Sollens, im Unterschied von der spekulativen, die sich auf die Gesetze des Seins bezieht.

Wie ist nun eine Auflösung dieses Problems möglich? D. h. wie läßt sich entscheiden, ob wir im Besitz reiner praktischer Vernunft sind?

Man könnte geneigt sein, zu meinen, daß diese Frage stellen schon hieße, sie beantworten. Gesetzt nämlich, wir wären wirklich im Besitz der fraglichen Erkenntnis, wie könnten wir dann überhaupt über diesen Besitz im Zweifel sein? Ein Streit über ihre Existenz schiene dann gar nicht möglich zu sein.

Müßte nicht ferner diese Erkenntnis, als rationale, unabhängig von den individuellen Umständen in der Vernunft eines jeden von uns liegen? Wie wäre es dann möglich, daß es Philosophen gibt, die an der *Gültigkeit* der ethischen Prinzipien zweifeln? Widerspricht nicht also schon das Vorkommen des ethischen Skeptizismus der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis oder wenigstens der Behauptung, daß diese ein hinreichender Grund für die ethischen Urteile sei?

Wer so schließt, macht offenbar die stillschweigende Voraussetzung, daß der Besitz einer Erkenntnis unmittelbar mit dem Bewußtsein um diese Erkenntnis verbunden sei. Diese Voraussetzung dürfen wir aber nicht ohne weiteres machen. Daß ich eine Erkenntnis habe, bedeutet noch nicht, daß ich mir auch bewußt bin, sie zu haben; so oft auch in Wirklichkeit das eine mit dem anderen verbunden sein mag. Bei der Erkenntnis, die wir *Anschauung* nennen, finden wir in der Tat stets beides mit einander vereinigt: Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis, deren wir uns auch unmittelbar bewußt sind. Ob aber jede unmittelbare Erkenntnis von dieser Art ist, läßt sich nicht von vornherein sagen.

Verzichten wir auf diese unbegründete Voraussetzung, so löst sich das Paradoxon des ethischen Skeptizismus durch die Möglichkeit, sich über den Besitz einer Erkenntnis zu täuschen, die man wirklich hat. So wenig wir aus der Tatsache, daß jemand ein Urteil fällt, schon den Schluß ziehen dürfen, daß er eine unmittelbare Erkenntnis besitzt, die den Grund für das Urteil bildet, so wenig dürfen wir aus dem Fehlen oder der Bestreitung eines Urteils den Schluß ziehen, daß demjenigen, dem es fehlt oder der es bestreitet, die entsprechende unmittelbare Erkenntnis fehlt.

Es genügt daher für die Begründung eines Urteils noch nicht, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis haben, auf die es sich gründet, sondern wir müssen uns auch bewußt sein, sie zu haben. Wir besitzen vielleicht den Grund des Urteils, aber wir sind uns seiner nicht unmittelbar bewußt. Und auf dieses Bewußtsein kommt es für die Begründung gerade an.

§ 30.

Die Gründe, die für das Nicht-Bestehen einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis zu sprechen scheinen, beweisen also in der Tat nur das Fehlen eines unmittelbaren Bewußtseins um diese Erkenntnis. Wir besitzen sicher keine *unmittelbar evidente* ethische Erkenntnis. Gewißheit und Evidenz sind nämlich zweierlei. Gewißheit hat die Erkenntnis unmittelbar als solche, Evidenz jedoch nur, sofern wir uns ihrer auch als solcher *bewußt* sind. Der ethischen Erkenntnis sind wir uns aber nicht unmittelbar bewußt, sondern wir gelangen zum Bewußtsein um die ethischen Wahrheiten nur durch *Nachdenken.* Die unmittelbare ethische Erkenntnis ist also jedenfalls keine Anschauung, sondern, wenn sie überhaupt existiert, eine *ursprünglich dunkle* Erkenntnis. In diesem Umstand liegt die tiefste Wurzel aller der Schwierigkeiten, die einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik von jeher im Wege gestanden haben. Ihn müssen wir daher vor allem scharf ins Auge fassen, wenn wir diese Schwierigkeiten verstehen und überwinden wollen. Wer ihn übersieht oder mißdeutet, wird sich ebenso leicht durch Scheinargumente für wie gegen die Existenz einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis täuschen lassen.

Zu einem solchen Scheinargument positiver Art führt z. B. die Verwechslung von Gefühl und Anschauung. Wenn wir ein ethisches Urteil fällen, so können wir uns dabei unmittelbar nur auf ein *Gefühl* berufen, das uns beim Urteilen leitet. Ist dieses Gefühl — mögen wir es Pflichtgefühl, Rechtsgefühl, Gewissen, Takt oder sonst wie nennen — eine Anschauung? Betrachten wir es näher, so zeigt sich, daß es sich nicht unmittelbar auf ein allgemeines Sittengesetz bezieht, von dem wir bestimmte Einzelpflichten ableiten könnten, sondern geradezu auf diese Einzelpflichten selbst. Von diesen werden wir durch das Gefühl inne, daß es einen allgemeinen Grund für sie geben muß; welches

aber dieser Grund ist, läßt das Gefühl im dunklen; darüber können wir *nur durch Nachdenken* ins klare kommen. Dies Gefühl ist also keine Anschauung und überhaupt nicht selbst eine unmittelbare ethische Erkenntnis, sondern leitet uns nur bei deren Anwendung auf bestimmte Einzelfälle.

Zwar kann man mit Recht darauf hinweisen, daß wir von dem Gefühl eine innere Wahrnehmung und insofern eine Anschauung haben. Hierdurch wird jedoch das Gefühl selbst nicht zu einer Anschauung. Vielmehr bildet das Gefühl nur den *Gegenstand* dieser Anschauung. Das fragliche Gefühl selbst bezieht sich auf die Pflicht, die Anschauung nur auf das *Gefühl* der Pflicht; jenes also auf einen ethischen, diese dagegen auf einen psychologischen Sachverhalt. Beide können also nicht mit einander identisch sein.

§ 31.

Wir hatten früher (§ 20) gefunden, daß eine Begründung der ethischen Prinzipien durch *Beweis* unmöglich ist. Bezeichnen wir die Begründung eines Urteils durch Zurückführung auf die Anschauung als *Demonstration*, so können wir jetzt sagen, daß auch eine demonstrative Begründung der ethischen Prinzipien unmöglich ist. Durch Beweis lassen sie sich nicht begründen, weil ihr Erkenntnisgrund nicht in Urteilen besteht, durch Demonstration nicht, weil er nicht in einer Anschauung liegt. Ihre Begründung kann also nur geschehen durch Zurückführung auf eine Erkenntnis, die weder Urteil noch Anschauung ist, d. h. auf eine unmittelbare, aber ursprünglich dunkle Erkenntnis. Wir wollen diese Art der Begründung *Deduktion* nennen.

§ 32.

Wie ist nun eine solche Deduktion möglich?

Die Begründung eines Grundurteils besteht darin, daß wir eine andere Erkenntnis desselben Sachverhalts neben das Urteil stellen, die sich von dem Urteil dadurch unterscheidet, daß sie an und für sich gewiß ist. Wie man nun ein Urteil durch Demonstration begründen kann, ist einleuchtend. Denn die Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis, die uns unabhängig vom Urteil zum Bewußtsein kommt und die wir daher neben dem Urteil im Bewußtsein festhalten können. Dies ist aber bei einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis unmöglich. Denn eine solche kommt uns nur durch das Urteil und nicht unabhängig von ihm zum Bewußtsein. Wir können hier also nicht ohne weiteres das Urteil mit der unmittelbaren Erkenntnis vergleichen, wie es bei den Urteilen, die sich auf Anschauung gründen, der Fall ist.

Wie sollen wir nun eine solche Vergleichung dennoch ausführen? Wenn sie nicht unmittelbar möglich ist, müssen wir versuchen, sie mittelbar möglich zu machen. Wenn der Grund der ethischen Urteile nicht Inhalt einer Erkenntnis werden kann, die uns unabhängig von diesen Urteilen zum Bewußtsein kommt, so bleibt nur übrig, ihn zum *Gegenstand* einer solchen Erkenntnis zu machen. Wir müssen also, um die geforderte Vergleichung der ethischen Grundurteile mit der unmittelbaren ethischen Erkenntnis anstellen zu können, einen künstlichen Umweg einschlagen und diese unmittelbare ethische Erkenntnis erst als solche aufweisen. Wie ist nun diese Aufweisung möglich? Und kann sie wirklich durch eine Erkenntnis geschehen, die ihrerseits von den Schwierigkeiten der zu begründenden Erkenntnis frei ist?

§ 33.

Die Frage, um die es sich bei dieser Aufweisung handelt, ist eine Tatsachenfrage. Wir fragen nach der *Existenz* eines bestimmten Gegenstandes, nämlich nach der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis. Tatsachenfragen lassen sich aber nicht durch bloßes Nachdenken lösen; um über die Existenz eines bestimmten Gegenstandes Aufschluß zu erlangen, müssen wir die Erfahrung befragen. Die Lösung des Problems der Deduktion wird also nur auf *empirischem* Wege möglich sein.

§ 34.

Nun entzieht sich die unmittelbare ethische Erkenntnis allerdings der direkten Beobachtung. So wenig wie sie selbst eine anschauliche oder unmittelbar evidente Erkenntnis ist, besitzen wir eine solche von ihrer Existenz. Wir können über sie nur dadurch Aufschluß erlangen, daß wir uns auf andere Beobachtungen stützen und aus diesen ihre Existenz erschließen. Es bedarf also einer auf Erfahrung gegründeten *Theorie*, um den Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis zu führen. Also zwar nicht durch direkte Beobachtung, aber durch Erfahrungsschlüsse wird die fragliche Aufweisung geschehen müssen; durch eine Erkenntnisart also, die in der Tat von den Schwierigkeiten der zu begründenden Erkenntnis nicht betroffen wird.

§ 35.

Welcher Art wird nun aber die Erfahrung sein, die als Erkenntnisquelle der Deduktion dienen soll? Wird es äußere oder innere Erfahrung sein? Der Gegenstand, um dessen Untersuchung es sich handelt, ist eine Erkenntnis. Eine Erkenntnis

mag nun ihrerseits einen Gegenstand haben, welchen sie wolle, so ist sie doch selbst, als Erkenntnis, jedenfalls nur Gegenstand *innerer* Erfahrung. Die Wissenschaft aus innerer Erfahrung ist aber die Psychologie. Das Verfahren der Deduktion wird also *psychologischer* Natur sein müssen.

3. Kapitel.

Auflösung einiger Schwierigkeiten.

§ 36.

Hier erheben sich mehrere Fragen. Die erste ist diese: Wie ist es möglich, auf empirischem Wege ethische Urteile, die doch rationale Erkenntnisse sein sollen, zu begründen?

In der Tat, ethische Urteile können, als rationale, ihren Grund nicht in der Erfahrung haben. Das folgt aus dem Begriff einer rationalen Erkenntnis; denn diese ist als eine solche definiert, die unabhängig von aller Erfahrung gilt. Eine Zurückführung der ethischen Urteile auf empirische Erkenntnisgründe ist also allerdings unmöglich.

Eine Zurückführung der ethischen Urteile auf empirische Erkenntnisgründe wird aber in der Deduktion auch gar nicht beabsichtigt. Der Erkenntnisgrund, auf den die ethischen Urteile durch die Deduktion zurückgeführt werden sollen, ist vielmehr die unmittelbare rationale ethische Erkenntnis. Das empirische Verfahren der Deduktion hat nur den Zweck, diese unmittelbare rationale ethische Erkenntnis als solche aufzuweisen. Die Deduktion enthält folglich nicht selbst den Grund der ethischen Urteile, sondern dient nur zu seiner Aufweisung, d. h. sie hat ihn nur zum Gegenstande. Die Auflösung der Schwierigkeit liegt also darin, daß zwar die Begründung, nicht aber darum auch der Grund der ethischen Urteile einer empirischen Erkenntnisart angehört.

§ 37.

Dies wird nur verkannt durch die Verwechslung der Deduktion mit einer Art des Beweises. Wäre die Deduktion ein Beweis, so müßte sie in der Tat den Grund der durch sie zu begründenden Urteile selbst enthalten. Denn die Beweisgründe eines Urteils liegen in den Prämissen, aus denen der Beweis geführt wird. Aus empirischen Prämissen sind aber keine rationalen Schlußsätze möglich. Wäre also die Deduktion eine Art des Beweises, so könnte sie allerdings keiner empirischen Erkenntnisart angehören. Sie will aber die zu begründenden Urteile nicht beweisen, d. h. aus höheren Prämissen erschließen, sondern nur eine unmittelbare Erkenntnis aufweisen, die ihrerseits den Grund der fraglichen Urteile enthält.

Freilich ist die Deduktion nur durch Schlüsse aus empirischen Prämissen möglich, und man kann insofern mit Recht sagen, daß sie einen Beweis enthält. Aber die Frage ist: einen Beweis wofür? Sie ist nicht ein Beweis für das zu deduzierende ethische Urteil — dann würde dieses vielmehr durch Induktion begründet —, sondern für einen Satz *über* dieses ethische Urteil, nämlich für einen Satz von der Form: Es existiert eine unmittelbare Erkenntnis, die den Grund für das ethische Urteil enthält. Der Satz, der in der Deduktion bewiesen wird, ist also nicht der zu deduzierende ethische Satz selbst, sondern ein anderer, psychologischer Satz, der jenen nur zum Gegenstand hat.

§ 38.

Zur Erläuterung dieses Verhältnisses kann uns eine Analogie aus einer anderen Wissenschaft dienen. Wir fanden schon früher (§ 10), daß uns in gewisser Hinsicht die geometrische Axiomatik für die Ethik vorbildlich sein kann. Wir haben hier Gelegenheit zu einer Nutzanwendung dieses Sachverhalts.

Die Sätze der geometrischen Axiomatik sind von ganz anderer Erkenntnisart als die Sätze des Systems der Geometrie. Es ist z. B. ein Grundsatz der Geometrie, daß in einer Ebene durch einen Punkt außer einer Geraden nur eine Gerade geht, die die gegebene Gerade nicht schneidet. Dieser Satz, das sogenannte Parallelenaxiom, kann nun seinerseits zum Gegenstand einer axiomatischen Untersuchung gemacht werden. Durch eine solche läßt sich beweisen, daß der Parallelensatz in der Tat ein Axiom, d. h. ein aus den anderen geometrischen Grundsätzen logisch unableitbarer Satz ist. Der Satz von der Unbeweisbarkeit des Parallelensatzes ist also seinerseits beweisbar. Er ist nicht selbst ein Grundsatz der Geometrie, sondern ein Lehrsatz der geometrischen Axiomatik. Er enthält nicht den Erkenntnisgrund des Parallelensatzes, sondern hat ihn nur zum Gegenstande.

Analog verhält es sich in unserem Falle. Dem Parallelensatz entspricht der zu deduzierende ethische Grundsatz, etwa der kategorische Imperativ. Dem Lehrsatz der geometrischen Axiomatik entspricht der in der Deduktion zu beweisende psychologische Lehrsatz von der Existenz einer dem kategorischen Imperativ zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis.

Wie die geometrische Axiomatik einer anderen Erkenntnisart angehört als das System der Geometrie, so gehört auch die Kritik der ethischen Prinzipien einer anderen Erkenntnisart an als das System der Ethik. Die Kritik ist dem System nicht logisch übergeordnet: es gibt von ihr keinen *logischen* Übergang zu den Sätzen des Systems. Sie enthält nicht die Gründe für die Sätze des Systems, sondern weist sie nur als solche auf. Diese Gründe liegen nicht in der Kritik oder überhaupt in einer Wissenschaft, sondern in der unmittelbaren ethischen Erkenntnis.

§ 39.

Ein anderes Bedenken gegen den empirischen Charakter der Deduktion ist folgendes. Ein Verfahren, das sich auf Erfahrung gründet, könne, so meint man, keine apodiktische Sicherheit gewähren; es setze die zu begründenden Prinzipien der Gefahr des Irrtums aus und vermöge daher nicht, die Grundlagen des Systems zu sichern.

Diese Schwierigkeit entsteht nur wieder durch einen falschen Schluß aus derselben richtigen Voraussetzung von der Unmöglichkeit rationaler Schlußsätze aus empirischen Prämissen. Im Schluß wird hier nämlich diese Verschiedenartigkeit der Erkenntnisweise mit einem Unterschied des Grades der Gewißheit verwechselt. Eine empirische Erkenntnis braucht aber keineswegs weniger gewiß zu sein als eine rationale. Die Konstatierung einer Tatsache durch Beobachtung oder Experiment hat an und für sich denselben Grad von Gewißheit wie der Beweis eines mathematischen Lehrsatzes. Andererseits sind auch die rationalen Wissenschaften, wie Mathematik und Logik, der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt. Das Argument von der Irrtumsmöglichkeit einer empirischen Wissenschaft beweist daher zu viel. Die Erfahrung lehrt sogar, daß gerade die reine Philosophie in weit höherem Grade der Gefahr des Irrtums ausgesetzt ist als irgend eine Erfahrungswissenschaft.

Wir werden also allerdings die Möglichkeit des Irrtums in einer empirischen Kritik einräumen, zugleich aber bestreiten, daß wir ohne eine solche empirische Kritik vor dieser Gefahr gesichert wären. Die Frage kann nur sein, in welchem Falle wir der Gefahr des Irrtums in geringerem Maße ausgesetzt sind: wenn wir, nach rationaler Methode, unmittelbar daran gehen, das System der Ethik auf seinen allgemeinsten Prinzipien zu errichten, oder wenn wir den empirischen Umweg über die Kritik der praktischen Vernunft einschlagen? Stellen wir aber

die Frage so, so ergibt sich die Antwort von selbst. Denn schon die Geschichte läßt uns keinen Zweifel darüber, daß der erste Weg nicht zum Ziele führt und daß wir, um eine größere Sicherheit zu erlangen, es auf dem zweiten Wege versuchen müssen.

§ 40.

Man kann sich dieser Konsequenz auch nicht etwa dadurch entziehen, daß man die Notwendigkeit der Kritik zwar zugesteht, zugleich aber die Möglichkeit behauptet, diese selbst als eine rationale Wissenschaft zu bearbeiten. Die Nichtigkeit eines solchen Auswegs ist leicht einzusehen. Die vorgeschlagene rationale Kritik müßte nämlich entweder die Bedeutung eines Beweises für die ethischen Prinzipien haben, was nach den früher (§ 20) hiergegen angeführten Gründen unmöglich ist, oder sie hätte nur die Bedeutung einer Aufweisung der Erkenntnisgründe dieser Prinzipien; dann beträfe sie eine Tatsachenfrage, was ihrem rationalen Charakter zuwider wäre.

Ein solcher Vorschlag beruht nur auf einer völligen Verkennung des eigentlichen Sinns und Zwecks der Kritik überhaupt. Der Anlaß zur Kritik entsteht nur durch die Schwierigkeit einer abstrakten Handhabung der ethischen wie überhaupt der philosophischen Erkenntnis, also nur durch eine Folge des Mangels an Evidenz dieser Erkenntnis. Es ist der Zweck der Kritik, diese Schwierigkeit durch ein Verfahren zu umgehen, bei dem der abstrakte Verstandesgebrauch durch den konkreten ersetzt oder wenigstens vorbereitet wird. Denn dieser ist von den Schwierigkeiten frei, die durch das Abstrahieren entstehen und auf deren Überwindung es gerade ankommt. Der Zweck der Kritik wird daher von vornherein vereitelt, wenn man die Kritik als eine rationale Wissenschaft bearbeitet. Denn in den Prinzipien einer solchen Kritik würden sich dieselben Schwierigkeiten wiederfinden, die man durch die Kritik gerade vermeiden

wollte. Wäre also auch selbst eine rationale Kritik möglich, so würde sie doch ihrerseits eine Kritik höherer Ordnung erfordern, für die dann, wie für jede weitere, aus demselben Grunde wieder eine Kritik nächst höherer Ordnung nötig wäre. Eine Begründung ethischer Prinzipien wäre also auf diesem Wege sicherlich nicht erreichbar.

§ 41.

Der Satz vom empirischen Charakter der Deduktion gibt noch zu einem weiteren Bedenken Anlaß. Wird nicht durch eine empirisch verfahrende Deduktion der Unterschied zwischen der Tatbestandsfrage und der Rechtsfrage der ethischen Prinzipien wieder verwischt? Auf empirischem Wege läßt sich wohl der faktische Anspruch irgend welcher Vorstellungen auf objektive Gültigkeit aufweisen; die Frage nach der Berechtigung dieses Anspruchs bliebe dabei aber unberührt. Läuft nicht also das erörterte Verfahren nur auf eine versteckte Form des Dogmatismus hinaus?

Wir haben hier wiederum einen falschen Schluß aus einer richtigen Voraussetzung vor uns. Die Deduktion vermag in der Tat über die Gültigkeit der durch sie aufzuweisenden Erkenntnis nichts zu entscheiden. Dies ist aber recht verstanden auch gar nicht ihre Aufgabe. Die Gültigkeit der durch die Deduktion aufzuweisenden Erkenntnis stand nämlich gar nicht in Frage. Dasjenige, dessen Gültigkeit zur Diskussion stand, waren die ethischen Prinzipien, d. h. die allgemeinsten ethischen Urteile. Da sie nämlich, als Urteile, nicht an und für sich gewiß sind, so bedürfen sie einer Begründung, d. h. einer Zurückführung auf eine an und für sich gewisse Erkenntnis. Hierzu dient die Deduktion. Die Deduktion löst die Rechtsfrage der ethischen Prinzipien, indem sie in der unmittelbaren ethischen Erkenntnis einen Grund für sie aufweist. Das Faktum, das

durch die Deduktion als solches aufgewiesen wird, sind also nicht die zu deduzierenden Urteile selbst, sondern deren Grund. Die Aufweisung dieser Urteile geschieht durch das regressive Verfahren der Abstraktion; durch die Aufweisung ihres Grundes aber, und also durch die Deduktion, werden sie wirklich begründet.

Die Rechtsfrage der unmittelbaren ethischen Erkenntnis dagegen wird durch die Deduktion allerdings nicht berührt. Hieraus aber den Vorwurf des Dogmatismus gegen sie abzuleiten, hieße nur, dem erkenntnistheoretischen Vorurteil wieder anheimfallen. Eine Erkenntnis begründen bedeutet, sie auf eine andere Erkenntnis zurückführen; die Aufgabe der Begründung einer unmittelbaren Erkenntnis schließt also einen Widerspruch ein. Das Argument von der Unmöglichkeit, die unmittelbare Erkenntnis durch ein empirisches Verfahren zu begründen, beweist daher wieder zu viel; es würde sich gegen jeden wie immer gearteten Versuch einer solchen Begründung richten. Der Vorwurf des Dogmatismus ließe sich nur gegen den Verzicht auf die Begründung einer solchen Erkenntnis erheben, die einer Begründung bedarf, d. h. einer nicht an und für sich gewissen Erkenntnis oder eines *Urteils*. Es ist also nur die schon hinreichend widerlegte Verwechslung von Erkenntnis und Urteil, vermittelst deren sich aus dem ganz richtigen Satze, daß das empirische Verfahren der Deduktion keine erkenntnistheoretische Begründung der Ethik gewähre, der Vorwurf des Dogmatismus gegen dieses Verfahren ableiten läßt.

4. Kapitel.

Die Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Vorurteils für die Ethik.

§ 42.

Um der dargelegten Auflösung dieser Schwierigkeiten noch mehr Deutlichkeit zu geben und insbesondere unser Unternehmen gegen alle falschen erkenntnistheoretischen Ansprüche zu sichern, die bisher die wissenschaftliche Ausbildung der Ethik gehindert haben, wollen wir der gewonnenen Auffassung vom Verhältnis der Kritik zum System der Ethik die Konsequenzen gegenüberstellen, die eine erkenntnistheoretische Deutung der Aufgabe der Kritik für dieses Verhältnis nach sich zieht, und die möglichen Formen untersuchen, in denen die Durchführung dieser Konsequenzen versucht werden könnte.

Die erste Folge dieser Deutung ist, wie wir wissen, die logische Überordnung der Kritik über das System. Erscheint aber die Kritik als eine dem System der Ethik übergeordnete Wissenschaft, enthält mit anderen Worten die Kritik selbst die Erkenntnisgründe des Systems, so findet auch die Forderung der Gleichartigkeit von Erkenntnis und Erkenntnisgrund auf ihr Verhältnis Anwendung. In dieser Beziehung gilt für die Ethik nur dasselbe wie für jede andere einzelne Wissenschaft. Denn da eine jede solche nach erkenntnistheoretischer Auffassung ihre Prinzipien als Folgesätze aus einer höheren Wissenschaft entlehnt, so daß alle Einzelwissenschaften schließlich nur als logische Entwicklungen einer allgemeinsten Wissenschaft — der Erkenntnistheorie selbst — erscheinen, so bilden hiernach alle Wissenschaften auch nur ein einziges logisches System. Und da nach der erkenntnistheoretischen Voraussetzung, daß jede Erkenntnis die Form eines Urteils hat, alles Wissen sich in wissenschaftliche Form bringen lassen muß, so würde alles Wissen

überhaupt die Form eines einzigen Systems haben. Daraus aber würde schließlich folgen, daß alles Wissen der gleichen und also auch nur einer einzigen Erkenntnisart angehörte.

§ 43.

Welches sind nun die weiteren Folgen, die sich aus diesem Postulat der systematischen Einheit und Gleichartigkeit alles Wissens insbesondere für die Ethik ergeben?

Die erste Folge ist die Preisgabe der wissenschaftlichen Selbständigkeit der Ethik. Die Ethik wird ja hier zu einer Folgewissenschaft der erkenntnistheoretisch verstandenen Kritik. Eine praktische Erkenntnis oder eine solche des Sollens wird hier zurückgeführt auf eine theoretische oder eine solche des Seins. Man müßte denn, um dieser Konsequenz des Postulats der systematischen Einheit auszuweichen, die Erkenntnistheorie selbst nach ethischer Methode bearbeiten und also den umgekehrten Versuch machen, die theoretische Erkenntnis auf die praktische zu reduzieren.

§ 44.

Das Postulat der Gleichartigkeit läßt seinerseits zwei mögliche Ausbildungsweisen für die Ethik zu. Im einen Falle schließt man aus dem rationalen Charakter der ethischen Erkenntnis auf die Gleichartigkeit der Kritik, im anderen aus dem empirischen Charakter der Kritik auf die Gleichartigkeit der ethischen Erkenntnis selbst. Die erste Schlußweise führt auf den Versuch einer rationalen Kritik, die zweite auf den Versuch einer induktiven Ethik. Wir wollen diese beiden Schlußweisen kurz als die rationalistische und die empiristische Konsequenz unterscheiden.

§ 45.

Je nachdem man sich also für den erkenntnistheoretischen Primat der theoretischen oder der praktischen Erkenntnis ent-

scheidet und je nachdem man ferner die rationalistische oder die empiristische Konsequenz zieht, entsteht eine von vier auf der Grundlage des erkenntnistheoretischen Vorurteils überhaupt möglichen Formen der Ethik. Nach der ersten Möglichkeit wird die Ethik einer spekulativen, nach der zweiten einer induktiven Wissenschaft logisch subordiniert. Nach der dritten werden die theoretischen Wissenschaften einer rationalen, nach der vierten einer empirischen praktischen Erkenntnis logisch subordiniert. Man könnte diese verschiedenen Methoden, um eine kurze Bezeichnung für sie zu haben, rationalistischen Intellektualismus, empiristischen Intellektualismus, rationalistischen Pragmatismus und empiristischen Pragmatismus nennen.

Daß alle diese Methoden logisch undurchführbar sind, bedarf hier keines erneuten Nachweises.

§ 46.

Alle diese Versuche sind, seit das erkenntnistheoretische Vorurteil in der Ethik zur Herrschaft gelangt ist, wirklich gemacht worden.

Es bot sich schon Gelegenheit zu dem Hinweis, daß sich bei KANT, der als erster die Idee einer Kritik der praktischen Vernunft erfaßte und sich an ihrer Ausführung versuchte, noch keine Trennung der Aufgabe der Kritik von der erkenntnistheoretischen Problemstellung findet. Die Folge hiervon war, daß das eigentliche Wesen der Kritik von der Mehrzahl seiner Nachfolger gar nicht verstanden wurde und daß diejenigen, die nicht die Rückkehr zu einem offenen Dogmatismus vorzogen, sich bald völlig in das erkenntnistheoretische Vorurteil verstrickten. Dadurch aber wurde es verschuldet, daß nach den hoffnungsvollen Anfängen der KANTischen Kritik die ethischen Untersuchungen auf ein totes Geleise gerieten und daß das enttäuschte Vertrauen alsbald einem um so lebhafteren Überdruß an den ethischen Problemen überhaupt wich,

deren Unfruchtbarkeit in wissenschaftlicher wie praktischer Hinsicht nunmehr von allen Seiten sattsam beleuchtet zu sein schien.

§ 47.

Die *rationalistische* Konsequenz des erkenntnistheoretischen Vorurteils, und zwar in ihren beiden möglichen Formen, finden wir entwickelt in der sogenannten *Identitätsphilosophie.* Schon in diesem Namen kommt das Postulat der systematischen Einheit alles Wissens zum Ausdruck; was zu diesem Postulat hier noch bestimmend hinzutritt, ist nur der Rationalismus. Der erste Satz, mit dem SCHLEIERMACHER seine Ethik beginnt, lautet: „Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muß sich auf ein höheres und zuletzt höchstes Wissen beziehen, von welchem alles einzelne ausgehen muß." Und gleich darauf heißt es: „Außer der Ableitung vom höchsten Wissen betrachtet, sind alle besonderen Wissenschaften nur ein Werk der Meinung." Die wissenschaftliche Selbständigkeit der Ethik wird hier mit Bewußtsein aufgehoben; ein Fehlgriff, der zu einem großen Rückschritt führen und die Ethik auf eine schon von den Griechen überwundene Stufe der wissenschaftlichen Ausbildung zurücksinken lassen mußte. Denn die Emanzipation der Ethik von der Physik, wie sie bereits durch SOKRATES vollzogen worden war, wird hier wieder rückgängig gemacht. So heißt es denn alsbald: „In der Vollendung ist die Physik Ethik, die Ethik Physik." In der Tat, wie sollte es anders sein, wenn alles Wissen ein einziges System bildet.

Nur ein anderer Ausdruck derselben Grundidee ist der berüchtigte HEGELsche Satz von der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen. Was ist, soll auch sein, und was sein soll, das ist auch. Die Proklamierung dieser Identität ist nur eine Konsequenz des methodischen Prinzips dieser Ethik. Eine Inkonsequenz aber ist es, von dem Standpunkt eines solchen

Optimismus aus überhaupt noch irgend welche ethischen Forderungen ableiten zu wollen. Nicht nur, was Gott tut, sondern auch, was Menschen tun, wäre ja hiernach unter allen Umständen wohlgetan. Wie jener Abgeordnete der preußischen Oppositionspartei in der Konfliktszeit erklärte, er kenne die Entschlüsse der Regierung nicht, aber er mißbillige sie, so würde der Identitätsphilosoph erklären müssen, er kenne die Entschlüsse der Regierung nicht, aber er billige sie. Wenn das, was ohnehin geschieht, schon an sich das Rechte ist, so erübrigt sich alles Zutun unsererseits; wir mögen vielmehr die Hände in den Schoß legen und die Vorsehung oder, wenn man lieber sagen will, das Schicksal walten lassen. Dieser quietistische Zug findet sich denn auch bei den verschiedensten Abkömmlingen des identitätsphilosophischen Intellektualismus wieder, selbst noch, so paradox dies auf den ersten Blick erscheinen mag, in der schon dem empiristischen Typus angehörenden revolutionären Ethik des MARXismus. Denn die große Revolution, die hier den Menschen, man kann nicht sagen aufgegeben, sondern allenfalls auferlegt wird, ist ein Werk der Natur und nicht der Menschen, ein Werk der mit blinder Notwendigkeit sich entwickelnden wirtschaftlichen Umstände. So hat sich der methodische Grundfehler dieser Philosophie an ihren Resultaten gerächt, indem er sie zu praktischer Unfruchtbarkeit verdammt hat.

§ 48.

Während die eben betrachteten Versuche einer rationalen Kritik die Ethik auf *spekulative* Erkenntnisgründe zu reduzieren streben, kann man als Gegenbeispiel, also für den Versuch, die Erkenntnistheorie selbst als *praktische* Wissenschaft zu bearbeiten, die FICHTEsche Lehre anführen. Auch diese gehört dem rationalistischen Typus an. Nach ihr ist jede Erkenntnis ein Willensakt, und die höchsten Kriterien

der Wahrheit können daher nur in den Gesetzen der Ethik liegen. Eine Auffassung, die, so absonderlich sie erscheint, von dem allgemeinen erkenntnistheoretischen Vorurteil nicht eben weit abliegt; denn sie ist eine einfache Konsequenz der Gleichsetzung von Erkenntnis und Urteil. Würden gemäß dieser Auffassung die ethischen Prinzipien wirklich als die ersten Gründe aller Erkenntnis aufgestellt, so bliebe hier wenigstens dem methodischen Prinzip nach die Selbständigkeit der Ethik gewahrt. Stände diesem Versuch aber auch sonst nichts im Wege, so wäre er doch schon darum für uns wertlos, weil er für die ethischen Prinzipien selbst jede Möglichkeit einer Begründung ausschließen würde.

§ 49.

Die *empiristische* Konsequenz des erkenntnistheoretischen Vorurteils findet sich in der sogenannten monistischen Ethik entwickelt. Der „Monismus“ ist daher nichts anderes als das empiristische Gegenstück der Identitätsphilosophie. In *intellektualistischer* Form führt er auf die verschiedenen Ausprägungen der induktiven Ethik, die wir schon im einzelnen erörtert haben. In *pragmatistischer* Form ergibt er die unter diesem Namen bekannt gewordene Erkenntnistheorie, die, wie der identitätsphilosophische Pragmatismus, den Wert der Erkenntnis zum Kriterium ihrer Wahrheit macht, nur daß hier die Bestimmung des Wertes nicht wie dort in rationaler Weise nach allgemeinen Prinzipien erfolgen soll, sondern der wechselnden individuellen Empfindung überlassen bleibt. In dem auf dieser Grundlage möglichen System des Wissens wäre offenbar, von allem anderen abgesehen, für eine allgemeingültige ethische Erkenntnis und also für eine ethische Wissenschaft in dem strengen Sinne, in dem sie hier in Frage steht, kein Raum.

§ 50.

Hiermit sind, bewiesenermaßen, alle Möglichkeiten einer erkenntnistheoretisch verfahrenden Ethik erschöpft. Alle Bemühungen sind vergeblich, durch dieses Gestrüpp noch einen neuen, gangbareren Weg zu bahnen. Wie man sich auch drehen und wenden mag, jeder Versuch der Art würde nur wieder in einen der gekennzeichneten Wege einmünden und uns also dem Ziel um nichts näher bringen.

Eine demonstrative Begründung der Ethik aber haben wir als ebenso unmöglich erkannt.

So wäre denn in der Tat die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik überhaupt erwiesen, wenn die Alternative zwischen erkenntnistheoretischer und demonstrativer Begründung als vollständig gelten dürfte.

Diese Bedingung ist jedoch nicht erfüllt. Sie steht und fällt mit der Voraussetzung, daß jede Erkenntnis entweder Urteil oder Anschauung sein müsse, d. h. daß jede unmittelbare Erkenntnis auch unmittelbar evident sei. Diese Voraussetzung aber haben wir als eine willkürliche Behauptung erkannt, die entfällt, sobald man nur zwischen Gewißheit und Evidenz unterscheidet.

Mit der Aufdeckung der Unvollständigkeit der Disjunktion zwischen Urteil und Anschauung als Erkenntnisgründen und damit auch der Alternative zwischen erkenntnistheoretischer und demonstrativer Begründung der ethischen Prinzipien eröffnet sich die Aussicht auf einen dritten Weg, der als einziger noch übrig bleibt und auf dem allein wir daher auch, wenn auf irgend einem, die Ethik als Wissenschaft auszubilden hoffen können.

Diesen Weg wollen wir jetzt beschreiten.

Zweiter Teil.

Exposition der ethischen Prinzipien.

. . . τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὤν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόνιος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα . . .

PLATON, Staat, 3. Buch, XII.

1. Abschnitt.

Der Begriff der Pflicht.

1. Kapitel.

Erörterung des Begriffs des sittlich Guten.

§ 51.

Der Gegenstand der Ethik, so pflegt man zu erklären, ist das Gute. Auf die Frage aber, was das Gute sei, läßt sich nicht ohne weiteres antworten; schon darum nicht, weil diese Frage sehr Verschiedenes bedeuten kann. Sie kann einmal bedeuten: Was ist dasjenige, das wir als gut beurteilen, d. h. welche Gegenstände fallen unter den Begriff des Guten? Dann aber auch: Was ist unter „gut" zu verstehen, oder welches ist der Inhalt des Begriffs des Guten selber? Nicht jede Beurteilung eines Gegenstandes als gut ist ferner schon eine ethische Beurteilung. Vielmehr kann in sehr viel weiterem als ethischem Sinne vom Guten die Rede sein. Das Gute, von dem die Ethik handelt, können wir bestimmter das Sittlich-Gute oder Moralische nennen.

Fragen wir uns also zuerst: Welches ist der Gegenstand unserer ethischen Urteile? Was ist dasjenige, wovon es auch nur Sinn haben kann, zu fragen, ob ihm sittlicher Wert zukomme oder nicht?

Darauf ist die Antwort leicht zu finden. Gegenstand eines ethischen Urteils können nur *Handlungen* sein.

Irgend welche Sachen, d. h. physische Gegenstände, sowie deren Beschaffenheit oder Wirksamkeit, können in mancher Hinsicht gut genannt werden, aber das Merkmal des sittlich Guten können wir ihnen nicht beilegen. Wenn sie gut sind, so sind sie es doch nur bedingungsweise, nämlich nur dann, wenn der Zweck, zu dem sie gebraucht werden, nicht verwerflich ist. Macht, Reichtum, Ruhm, Ehre, Gesundheit und langes Leben, oder welche ähnlichen Glücksgüter man sich sonst denken mag, sind gewiß gut, wenn sie zu guten, aber ebenso gewiß schlecht, wenn sie zu schlechten Zwecken benutzt werden.

Dasselbe gilt auch von den geistigen Gütern. Intellektuelle Vorzüge, Scharfsinn und Erfindungsgabe z. B., sind in vieler Beziehung wertvoll, darum aber noch bei weitem nicht sittlich gut, denn es fragt sich allemal erst, ob derjenige, der über sie verfügt, sich ihrer zu guten oder zu schlechten Zwecken bedient.

Mit den Eigenschaften des Gemüts verhält es sich nicht anders. Lebhaftigkeit des Temperaments, Begeisterungsfähigkeit, Innigkeit des Mitgefühls gehören allerdings zu den erfreulichsten Erscheinungen, vorausgesetzt, daß ein starker *Wille* darüber wacht, daß sie den Menschen nicht zum Spielball seiner wechselnden Umgebung machen und seine Tatkraft zersplittern. Geduld und Nachsicht, Friedfertigkeit und Gefälligkeit im Umgang sind freilich schätzenswerte Eigenschaften, können aber auch höchst verderblich werden, denn unter Umständen kann rücksichtsloser Widerstand sittlich geboten sein.

Weder äußere Güter noch Vorzüge des Geistes oder Gemüts, sondern nur der Wille, der von ihnen Gebrauch macht, Handlung allein also und sonst nichts in der Welt kann auf das Prädikat des sittlich Guten Anspruch erheben.

§ 52.

Was ist nun aber dasjenige, was einer Handlung den Vorzug gibt, den wir im Auge haben, wenn wir sie sittlich gut oder moralisch nennen? Was unterscheidet eine solche Handlung von einer anderen, der dies Prädikat nicht zuerkannt werden kann?

In dem, was durch die Handlung *bewirkt* wird, kann dieser Vorzug jedenfalls nicht liegen. Eine Handlung mag noch so wohltätige Folgen nach sich ziehen, so wird sie dadurch noch keineswegs sittlich gut. Wenn wir eine Handlung moralisch beurteilen, so fragen wir nicht nach ihrer Nützlichkeit für diese oder jene Zwecke, sondern wir beurteilen sie ohne Rücksicht auf die durch sie hervorgebrachten Wirkungen. Diese Wirkungen mögen so erfreulich oder so bedauerlich sein, wie sie wollen, so ist doch die Frage nach der Moralität der Handlung dadurch noch gar nicht berührt. Die Schätzung einer Handlung nach dem *Erfolg* ist von ihrer moralischen Beurteilung gänzlich zu trennen.

§ 53.

Wenn der gesuchte Vorzug der Handlung nicht erst mittelbar von ihren Folgen erwartet werden kann, so muß er ihr *unmittelbar* zukommen. Aber nicht jede unmittelbare Schätzung einer Handlung ist schon von moralischer Art. Eine Handlung kann unmittelbar wohlgefällig sein, sei es durch die Lust, die ihre Vollziehung uns bereitet, oder durch den gefälligen Eindruck, den ihre Betrachtung gewährt. Wir halten eine Handlung darum noch nicht für moralisch billigenswert. Wir unterscheiden vielmehr scharf die Frage, ob eine Handlung uns Genuß bereitet und geschmackvoll ausgeführt wird, von der anderen, ob sie moralisch zu billigen sei. Genuß und Geschmack können ihr diesen Vorzug nicht erteilen. Genuß und

Geschmack finden wir auch an anderen Dingen. Der eigentümliche Vorzug der *guten Handlung* muß in etwas anderem begründet sein. Er muß das betreffen, was einer Handlung als solcher eigentümlich ist und sie von allem unterscheidet, was *nicht* Handlung ist.

Hiermit soll nicht gesagt sein, daß eine moralische Handlung uns nicht unmittelbare Befriedigung gewährt, sondern nur, daß die Moralität einer Handlung nicht *bedeutet*, daß sie uns Befriedigung gewährt. Wenn das moralische Handeln uns befriedigt, so befriedigt es uns, weil es moralisch ist, nicht aber halten wir es für moralisch, weil es uns befriedigt.

§ 54.

Was unterscheidet denn also die Handlung von alledem, was nicht Handlung ist? Offenbar nichts anderes, als daß eine Handlung immer die unmittelbare Äußerung eines *Willens* ist. In der Art des Wollens kann also allein das Kennzeichen der sittlich guten Handlung zu suchen sein. So urteilen wir in der Tat jederzeit. Ein Geist, der stets das Böse will, hört selbst dann nicht auf, ein böser Geist zu sein, wenn er stets das Gute schafft, sowie auch umgekehrt ein Geist, der stets das Gute will, selbst dann nicht aufhören würde, ein guter Geist zu sein, wenn er stets das Böse hervorbrächte.

§ 55.

Hierdurch haben wir jedoch noch keine befriedigende Erklärung gewonnen. Denn wenn wir sagen, eine Handlung sei sittlich gut, wenn der Wille, aus dem sie hervorgeht, auf das Gute gerichtet ist, so setzen wir in dem Wollen des Guten schon voraus, was erklärt werden soll. Das Wollen des Guten wäre ja weiter nichts als das Wollen einer guten Handlung.

Es wiederholt sich also die Frage: Welche Handlung ist denn nun die gute?

Da wir schon wissen, daß der Wert der guten Handlung nur aus der Art des Wollens entspringen kann, so müssen wir erwägen, durch welche verschiedenen Arten zu wollen eine Handlung möglich ist.

Das Wollen kann entweder auftreten in der Form eines Impulses unter der Gewalt eines augenblicklichen sinnlichen Eindrucks. Wir sagen dann, die Handlung geschehe im Affekt.

Oder das Wollen geschieht zwar auch blindlings wie im Affekt, aber nicht unter der Gewalt eines augenblicklichen sinnlichen Eindrucks, sondern unter der Herrschaft der Gewohnheit, indem wir einem eingewurzelten Hange folgen.

Oder endlich das Wollen erfolgt gar nicht blindlings, weder im Affekt noch durch Gewohnheit, sondern in Form einer bewußten Wahl oder überhaupt auf die Weise, die wir *besonnen* nennen.

Nur Handlungen von dieser letzten Art können einen sittlichen Wert haben. Handlungen, die in der Aufwallung eines Affekts oder nur zufolge eines gewohnheitsmäßigen Hanges geschehen, können sehr nützlich und wenigstens die ersten auch unmittelbar erfreulich sein, aber es fehlt ihnen etwas, was zu einer moralischen Handlung wesentlich gehört. Solche Handlungen sind ja im Grunde gar nicht *unsere* Handlungen, sie sind uns vielmehr durch eine blind wirkende Macht aufgenötigt. Nur eine besonnene Handlung ist eine gewollte im engeren Sinne, d. h. eine solche, bei der unser Wille nicht von einer fremden Macht überwältigt wird, sondern die wir anderen möglichen Handlungen mit Bewußtsein vorziehen und die uns daher auch zugerechnet werden kann. Nur einem besonnen Handelnden schreiben wir denn auch *Charakter* zu. Wir sagen von ihm, daß er nach Prinzipien handele. Er überläßt sein Tun und Lassen nicht dem Zufall. Er beherrscht sich selbst.

§ 56.

Nun sieht man weiterhin leicht, daß die Besonnenheit zwar eine notwendige, nicht aber schon eine hinreichende Bedingung der Moralität des Handelns ist. Dafür kommt es nämlich noch auf die Art der Prinzipien an: ob es gute oder schlechte sind. Es gibt Menschen, die in hohem Maße Charakter haben, d. h. die über die Aufwallungen ihrer Affekte und Leidenschaften Meister sind und sich beim Handeln von klarer Überlegung leiten lassen, und die wir doch um so härter moralisch verurteilen, weil die Grundsätze, nach denen sie ihr Verhalten bestimmen, verdammenswert sind. Es kommt also nicht allein auf die Form des Wollens an, d. h. darauf, ob die Handlung triebhaft oder besonnen geschieht, sondern auch auf den Inhalt des Wollens selber. Mit anderen Worten, es kommt nicht allein darauf an, *wie* wir uns entschließen, sondern auch auf die *Motive, aus denen* wir uns entschließen.

§ 57.

Welcher Art können nun diese Motive sein? Sie können zunächst liegen in dem Streben nach der Befriedigung irgend einer Neigung, sei es in dem Streben nach der unmittelbar mit der Handlung verbundenen Befriedigung, sei es in dem Streben nach einem nur mittelbar durch die Handlung zu erreichenden Vorteil. Nennen wir aber eine Handlung sittlich gut, wenn sie um der Befriedigung einer Neigung willen geschieht? Man könnte meinen, daß dies schon durch das früher Festgestellte ausgeschlossen sei. Wir fanden bereits (§ 52, 53), daß die Moralität weder von den Folgen der Handlung abhängt, noch von der Befriedigung, die sie unmittelbar gewährt. Hieraus könnte zu folgen scheinen, daß das Motiv einer moralischen Handlung nicht in dem Interesse an der Befriedigung einer

Neigung liegen könne. Aber so dürfen wir nicht schließen. Denn wenn es auch nicht auf die durch die Handlung wirklich *erreichte* Befriedigung ankommt, so könnte es doch auf die von dem Handelnden aus der Handlung *erhoffte* Befriedigung ankommen. Das, was wir bei der Handlung beabsichtigen oder *wozu* wir uns entschließen, ist ja nicht notwendig dasselbe wie das, was wir durch die Handlung tatsächlich bewirken. Nennen wir das, wozu wir uns entschließen oder worauf unser Wille sich richtet, als solches den *Gegenstand* des Wollens, so braucht, was von der Wirkung des Wollens gilt, darum noch nicht vom Gegenstand des Wollens zu gelten. Es könnte also die Moralität der Handlung zwar nicht von der Befriedigung, sofern sie die Wirkung, vielleicht aber, sofern sie den Gegenstand des Wollens bildet, abhängen. Wie es sich hiermit verhält, ist durch das bisher Festgestellte noch nicht entschieden.

§ 58.

Besinnen wir uns, wonach wir wirklich die Moralität beurteilen, so zeigt sich, daß wir moralisch weder eine Handlung nennen, die um der unmittelbaren, noch eine solche, die um der mittelbaren Befriedigung irgend welcher Neigungen willen geschieht. Wir sind im Gegenteil der Meinung, daß jemand, um moralisch zu handeln, alle Rücksicht auf seine Neigungen beiseite setzen muß, diese Neigungen mögen übrigens noch so stark und noch so gutartig erscheinen. Eine Handlung, die um der Befriedigung einer, sei es bewußten, sei es geheimen oder uneingestandenen Neigung willen geschieht, kann niemals moralisch zu heißen verdienen.

§ 59.

Wenn also die Neigung nicht das Motiv einer moralischen Handlung sein kann, wenn, mit anderen Worten, die Befriedigung der Neigung nicht der Gegenstand des moralischen Wollens ist, welches ist dann das Motiv, das die aus ihm entspringende Handlung zu einer moralischen macht? Es kann in nichts anderem liegen als in der Vorstellung einer der Handlung unabhängig von der Befriedigung irgend welcher Neigungen zukommenden Vorzüglichkeit. So meinen wir es in der Tat, wenn wir eine Handlung moralisch nennen. Man sagt von einer moralischen Handlung, sie sei geschehen aus bestem Wissen und Gewissen. Was ist hiermit gemeint? Der Ausdruck „nach bestem Wissen" bezieht sich auf die Besonnenheit des Handelns, der Ausdruck „nach bestem Gewissen" dagegen bezieht sich auf die Art des Motivs selbst. Wir müssen unserem Gewissen folgen, wenn wir moralisch handeln wollen. Das Gewissen stellt uns eine Handlung als eine solche vor, die, wenn sie auch weder unmittelbar noch mittelbar der Neigung entspricht, dennoch allen anderen möglichen Handlungen, die zur Befriedigung irgend welcher Neigungen dienen könnten, vorzuziehen ist. Das Gewissen rechtfertigt die Handlung, die es von uns fordert, nicht durch irgend einen weiteren Zweck, zu dessen Erreichung sie als Mittel dienlich wäre, sondern es gebietet sie bedingungslos, ohne Rücksicht auf die etwa widerstreitenden Neigungen. Man nennt eine Handlung, sofern sie schlechthin geboten ist, *Pflicht.* Eine Handlung ist also nur dann moralisch, wenn durch sie die Pflicht erfüllt wird.

§ 60.

Was hiermit gemeint ist, bedarf jedoch noch einer genaueren Erörterung. Es genügt nicht, zu sagen, eine Handlung sei moralisch, wenn durch sie das geschieht, was schlechthin geboten ist. Die Handlung könnte pflichtgemäß sein, d. h. es könnte durch sie das geschehen, was das Gebot der Pflicht fordert, auch ohne daß der Handelnde das *Bewußtsein der Pflicht* hat. Die Handlung könnte um irgend eines Vorteils willen geschehen, also aus Klugheit, oder auch aus einer unmittelbaren Neigung, wenn nämlich dieselbe Handlung, die der Klugheit oder der Neigung entspricht, zufällig auch Pflicht ist. Eine Handlung kann also *pflichtgemäß* sein, ohne daß überhaupt das Bewußtsein der Pflicht dabei auftritt. Einer Handlung aber, die ohne das Bewußtsein der Pflicht geschieht, erkennen wir keinen moralischen Wert zu, mag sie auch zufällig dem Gebot der Pflicht *gemäß* sein.

§ 61.

Aber selbst wenn eine Handlung sowohl der Pflicht *gemäß* als auch mit dem *Bewußtsein* der Pflicht geschieht, so reichen doch diese beiden Bedingungen noch nicht hin, um der Handlung moralischen Wert zu sichern. Denn auch wer eine Handlung tut, von der er weiß, daß sie Pflicht ist, tut sie vielleicht noch aus anderen Gründen als darum, *weil* sie Pflicht ist. Auf Moralität kann er nur Anspruch erheben, wenn er die Handlung auch dann tun würde, wenn diese anderen Gründe für ihn *nicht* vorhanden wären, d. h. wenn das Bewußtsein der Pflicht die Handlung nicht nur begleitet, sondern auch für sich allein hinreichend wäre, um ihn zu der Handlung zu *bestimmen*. Erst wenn diese Bedingung erfüllt ist, sprechen wir von *Charakter* im engeren Sinne des Wortes oder von einem

guten Charakter. Es genügt also für eine moralische Handlung weder, daß sie pflichtgemäß, noch auch daß sie mit dem Bewußtsein der Pflicht geschieht, sondern es kommt erst darauf an, ob sie auch *aus* dem Bewußtsein der Pflicht geschieht. Wir können auch sagen, moralisch sei ein Wollen, das sich die Pflicht zum Gegenstand macht; wobei aber der Ausdruck, die Pflicht sei der Gegenstand des Wollens, nicht sowohl bedeutet, daß das, worauf sich der Wille richtet, zugleich auch Pflicht sei, als vielmehr, daß er sich nur *insofern* darauf richtet, *als* es Pflicht ist. Denn zu sagen, mein Wille richte sich auf etwas insofern, als es Pflicht ist, oder ich entschließe mich zur Erfüllung meiner Pflicht, kommt auf dasselbe hinaus, wie wenn ich sage, meine Handlung werde durch das Bewußtsein der Pflicht bestimmt.

In dieser Bedingung sind die früheren Merkmale, die wir als wesentlich für das moralische Handeln erkannt haben, eingeschlossen; sie genügt also, um das zu bestimmen, was man den moralischen Charakter einer Handlung nennt. Wir können daher, das Gefundene zusammenfassend, sagen: Sittlich gut ist eine Handlung, deren Bestimmungsgrund das Pflichtbewußtsein ist. Oder noch einfacher: Sittlich gut ist der Wille zur Pflichterfüllung.

2. Kapitel.

Erörterung des Begriffs der Pflicht.

§ 62.

Bei der Zergliederung des Begriffs des sittlich Guten sind wir auf den Begriff der Pflicht gestoßen. Wir müssen daher, um den Begriff des sittlich Guten völlig aufzuklären, den Begriff der Pflicht einer näheren Erörterung unterziehen.

Ich sagte, Pflicht sei eine Handlung, sofern sie schlechthin geboten ist. Eine Handlung, die schlechthin geboten ist, setzen wir einer solchen entgegen, die im Belieben des Handelnden steht; d. h. sie wird als *notwendig* vorgestellt. Ein Gebot hat stets die Form eines *Gesetzes*, d. h. einer notwendigen Regel. Aber es hat nicht umgekehrt jedes Gesetz die Form eines Gebotes. Die Notwendigkeit, die eine Regel zum Gesetz macht, kann nämlich von zwei Arten sein: entweder ein *Müssen* oder ein *Sollen*. Die Notwendigkeit der einen Art nennen wir Naturnotwendigkeit, die der anderen Art praktische Notwendigkeit. Jene ist eine Notwendigkeit des Seins, diese eine Notwendigkeit des Wertes. Eine notwendige Regel des Seins nennen wir ein *Naturgesetz*, eine solche des Wertes *Sittengesetz*.

Was naturnotwendig ist, das geschieht auch wirklich in der Natur, denn es *muß* geschehen. Was dagegen praktisch notwendig ist, geschieht darum noch nicht wirklich: es *soll* geschehen. Aus dem, was naturnotwendig ist, läßt sich daher nie ein Schluß ziehen auf das, was praktisch notwendig ist, d. h. auf das, was geschehen soll, so wie auch umgekehrt kein Schluß aus dem, was geschehen soll, möglich ist auf das, was geschieht.

§ 63.

Es gilt indessen hier noch genauer zu unterscheiden. Man nennt einen Satz, der ein Gebot ausdrückt, einen *Imperativ*. Es gibt aber zwei verschiedene Arten von Imperativen. Wir müssen *kategorische* und *hypothetische* Imperative unterscheiden: je nachdem, ob das Gebot schlechthin gilt oder nur unter der Bedingung eines vorausgesetzten Zweckes. Wir wollen diesen Unterschied jetzt näher ins Auge fassen.

Man sagt oft, daß etwas „geboten“ sei, ohne es darum als eine Pflicht hinstellen zu wollen. So sagt man etwa, es sei geboten, gewisse äußere Formen der Höflichkeit zu beobachten, um sich in der Gesellschaft nicht unbeliebt zu machen, oder auch, es sei geboten, sich mit Mäßigkeit dem Genusse hinzugeben, um seine Gesundheit nicht zu gefährden. Man will damit nicht sagen, daß dies Pflicht sei. Man nennt solche Gebote vielmehr *Gebote der Klugheit*. Sie raten uns nämlich nur den Gebrauch der geeigneten Mittel zur Erreichung unserer Zwecke. Solche Gebote sind daher immer hypothetische Imperative: sie stellen ein Gebot auf unter der Voraussetzung eines Zweckes. Und umgekehrt: hypothetische Imperative enthalten nur Gebote der Klugheit, nicht der Sittlichkeit. Sittlichkeit zeigt sich nicht in der Wahl der geeigneten Mittel zur Erreichung irgend welcher Zwecke, sondern in der Wahl der rechten Zwecke selbst.

Hypothetische Imperative können daher auch nicht als moralische Regeln gelten, sondern nur als technische. Die Notwendigkeit, die sie ausdrücken, ist gar kein Sollen, sondern ein Müssen, keine praktische Notwendigkeit, sondern eine Naturnotwendigkeit. Denn das Verhältnis des Mittels zum Zweck ist nur eine besondere Form des Kausalverhältnisses, d. h. des Verhältnisses der Ursache zu ihrer Wirkung. Dieses Verhältnis ist ein theoretisches und kein praktisches.

Um dies einzusehen, brauchen wir uns nur zu überlegen, was wir unter einem *Zweck* verstehen. Wir meinen damit nichts anderes als eine gewollte Wirkung, oder eine Wirkung, sofern ihr Dasein für uns einen Wert hat. *Mittel* nennen wir die Ursache, die eine solche Wirkung hervorbringt. Das Verhältnis des Mittels zum Zweck ist also nur eine besondere Form des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Betrachten wir ein Beispiel. Um eine Flamme zu unterhalten, muß man ihr Sauerstoff zuführen. Die Zuführung des Sauerstoffs ist hier das Mittel zur Erhaltung der Flamme; d. h. sie ist die Ursache der von uns gewollten Erhaltung der Flamme. Der Satz ist also ein Naturgesetz und kein moralisches Gesetz. Er drückt ein Kausalverhältnis aus, ein Müssen und kein Sollen. Nur in dem Falle, daß es aus anderweit sich ergebenden Gründen Pflicht sein sollte, die Flamme zu unterhalten, kann durch Anwendung dieses Naturgesetzes die Pflicht abgeleitet werden, der Flamme Sauerstoff zuzuführen. Der Imperativ, der diese Pflicht ausdrückt, ist dann ein anderer als der hypothetische Imperativ, der das Naturgesetz ausdrückt. Die Grenze zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen wird daher auch in diesem Falle nicht verwischt. Der hypothetische Imperativ verwandelt sich nicht in einen kategorischen, sondern es tritt nur ein neuer Imperativ hinzu, durch den dieselbe Handlung, die vorher bloß hypothetisch geboten war, nunmehr auch kategorisch geboten wird. So auch in den anderen Beispielen: Wenn du dich nicht unbeliebt machen willst, so mußt du die äußeren Formen der Höflichkeit beobachten; wenn du deine Gesundheit nicht gefährden willst, so mußt du mäßig leben. Wir gebrauchen hier den Ausdruck „müssen" und nicht „sollen". Mit Recht; denn was wir meinen, ist ein Naturgesetz und kein Sittengesetz.

Die hypothetischen Imperative sind also theoretische, nicht praktische Sätze. Sie gehören nicht in die praktische Philo-

sophie, sondern, als Naturgesetze, unter die Anwendungen der theoretischen Philosophie.

§ 64.

Pflicht ist die praktische Notwendigkeit einer Handlung. *Handlung* ist ein Geschehen, sofern es davon abhängt, daß jemand *will*, daß es geschieht. Es liegt daher im Begriff der Pflicht, daß sie sich auf einen Willen bezieht. Nur als Äußerung eines Willens wird ein Geschehen moralisch beurteilt.

Das, *was* durch den Willen geschieht, nennen wir die *Tat*. Die Tat kann aber niemals, sofern sie Wirkung des Wollens ist, Pflicht sein und sittlichen Wert erhalten; denn welches die Wirkung des Wollens ist, hängt nicht vom Wollen allein ab und ist insofern für das Wollen als solches zufällig. Nicht einen bestimmten Erfolg herbeizuführen, kann Pflicht sein, sondern allein, ihn herbeiführen zu *wollen*. Eine Tat kann also nicht als Wirkung, sondern nur als Gegenstand des Wollens moralisch beurteilt werden.

Hier besteht aber noch ein Unterschied. Das, was wir wollen, könnte Pflicht sein, auch ohne daß wir es *insofern wollen*, *als* es Pflicht ist. Und umgekehrt: wir können etwas *als* unsere Pflicht wollen, ohne daß das, was wir wollen, unsere Pflicht *ist*. Der Wille, die *Pflicht* zu tun, ist also etwas anderes als der Wille, etwas zu tun, was Pflicht *ist*. Daß wir etwas wollen, was pflichtgemäß ist, und etwas nicht wollen, was pflichtwidrig ist, charakterisiert unsere *Tat*. Daß wir etwas insofern wollen, *als* es Pflicht ist, und insofern nicht wollen, *als* es pflichtwidrig ist, dies charakterisiert unsere *Gesinnung*.

Da sich nun die Pflicht unmittelbar auf den Willen bezieht, der Gegenstand des Willens aber nur als solcher den Willen charakterisiert, während seine sonstige Beschaffenheit hinsichtlich des Wollens zufällig ist, so folgt, daß eine Hand-

lung auf Grund der Pflicht nur nach dem Gegenstand des Wollens als solchem zu beurteilen ist, also danach, ob der Wille, aus dem sie hervorgeht, sich die Erfüllung der Pflicht zur Bedingung seines Handelns macht; kurz, nach der Gesinnung und nicht nach der Tat. Die Pflichtgemäßheit der Tat ist für einen Willen, der sich die Pflichterfüllung nicht zum Gegenstand macht, nur zufällig. Daß sich der Wille die Erfüllung der Pflicht zum Gegenstand macht, besagt aber wieder dasselbe, wie daß der Wille durch das Bewußtsein der Pflicht bestimmt wird. Das Handeln eines solchen Willens nennen wir moralisch.

So kommen wir hier vom Begriff der Pflicht aus wieder auf den Begriff der moralischen Handlung zurück, dessen Zergliederung uns zuerst auf den Begriff der Pflicht geführt hatte.

§ 65.

Aber der Begriff der Pflicht selbst bedarf noch genauerer Bestimmung. Man spricht gelegentlich von „äußeren" Pflichten und versteht darunter solche, die uns durch einen Befehl auferlegt werden. *Befehl* ist ein an uns gestelltes Verlangen, sofern es Verbindlichkeit für uns beansprucht. Der, dessen Befehl als verbindlich anerkannt wird, gilt uns insofern als *Autorität.* Dieser Anspruch auf Verbindlichkeit, mit dem ein Befehl auftritt und sich das Ansehen der Pflicht gibt, kann aber niemals eine Verbindlichkeit begründen. Er ist für sich die bloße *Behauptung* einer solchen Verbindlichkeit. Es kann daher in einem Befehl höchstens der Hinweis für uns liegen auf das anderweitige Bestehen einer Pflicht. Aber aus dem Befehl als solchem kann niemals eine Pflicht entspringen. Die Pflicht, auf die der Befehl hinweist, muß für sich erkannt werden; sie gilt entweder überhaupt nicht, oder unabhängig von dem Auftreten des Befehls. Nur durch Vergleichung mit

dieser Pflicht, die einzig durch eigene Einsicht erkannt wird, kann der Anspruch des Befehls auf Verbindlichkeit gerechtfertigt werden. Daraus folgt, daß die Befolgung eines Befehls einer Handlung niemals moralischen Wert geben kann. Nur wenn eine von dem Befehl unabhängige Pflicht für uns besteht, das Befohlene zu tun, kann die Handlung moralisch sein. Denn zur Moralität der Handlung gehört, daß sie geschieht, weil sie von uns als Pflicht erkannt wird, und es genügt nicht, daß ein *anderer behauptet*, sie sei Pflicht.

Wie kann denn aber überhaupt ein Befehl ein Grund zu seiner Befolgung werden? Es kann für seine Befolgung keinen andern Grund geben, als das Interesse an den *Folgen*, die von dem Befehlenden an die Handlung geknüpft werden. Dieses Interesse ist entweder die Hoffnung auf Lohn oder die Furcht vor Strafe. Wenn wir aber aus Hoffnung oder aus Furcht handeln, so ist der Bestimmungsgrund der Handlung das Interesse an den Folgen der Handlung. Eine solche Handlung ist niemals moralisch, kann aber sehr unmoralisch sein, wenn nämlich der Befehl etwas fordert, was der eigenen Überzeugung des Handelnden von seiner Pflicht widerstreitet.

Wir können dies Ergebnis auch dadurch ausdrücken, daß wir sagen: Befehle sind immer hypothetische Imperative, niemals kategorische; denn die Nötigung des Befehls ist bedingt durch das Interesse an den Folgen der befohlenen Handlung. Eine befohlene Handlung ist daher als solche niemals Pflicht.

Durch alle Versuche, den Begriff der Pflicht auf den des Befehls zurückzuführen, wird daher das wirkliche Verhältnis gerade auf den Kopf gestellt. Sie würden, wenn sie möglich wären, nichts anderes ausrichten, als kategorische Imperative auf hypothetische zurückzuführen. NIETZSCHE sagt z. B. einmal: „Zu einem Imperativ gehört ein Imperator.“ Ein Imperativ wäre also immer ein Befehl und würde eine Autorität voraussetzen, die irgend ein Interesse an der Befolgung des

Befehls hervorbringt und nur durch dieses Interesse dem Befehl Geltung verschafft. Es ist aber das Gegenteil der Fall. Ein Imperativ, der von einem Imperator ausgeht, kann nur ein hypothetischer sein. Wenn daher keine anderen Imperative möglich wären als solche, die sich auf einen Befehl gründen, so gäbe es keine kategorischen Imperative, und wir wüßten überhaupt nicht, daß es einen Begriff wie *Pflicht* gibt; ja wir würden nicht einmal einen Befehl als solchen verstehen können, denn die Verbindlichkeit, die er beansprucht, wäre etwas, womit wir gar keinen Sinn verbinden könnten. Es liegt im Sinn des Wortes „Pflicht" ein kategorischer Imperativ, d. h. ein Gebot, das ohne Bedingung gilt und keinen Imperator zum Grunde haben kann.

Man kann das so festgestellte Prinzip der Pflicht zum Unterschied von allen Versuchen, die Pflicht auf äußere Normen zurückzuführen, das Prinzip der „Autonomie" nennen, im Gegensatz zu dem Prinzip der „Heteronomie". *Heteronomie* wäre die Unterwerfung des Willens unter das ihm von einem fremden Willen auferlegte Gesetz, *Autonomie* die Unterwerfung des Willens unter ein ihm von keinem fremden Willen auferlegtes Gesetz. Eine heteronome Ethik gelangt nicht über bloß hypothetische Imperative und also versteckte Klugheitsregeln hinaus. Der Anspruch auf Verbindlichkeit, den sie für ihre Gebote erhebt, ist daher allemal nur erschlichen.

Wir werden daher die Ethik auf das Prinzip der Autonomie gründen, wonach keine anderen Gesetze für uns Verbindlichkeit haben als solche, deren Verbindlichkeit wir durch eigene Einsicht zu erkennen vermögen.

§ 66.

Wenn eine Handlung so geschieht, wie sie geschehen *soll*, so schließt dies ein, daß sie der *notwendigen Bedingung* genügt, unter der allein sie Wert haben kann. Es ist aber damit nicht gesagt, daß der Handlung, die geschehen soll, ein positiver Wert zukommt, sondern wir können nur behaupten, daß jeder anderen Handlung, die an ihrer Stelle geschehen könnte, ein positiver Wert *nicht* zukommen kann. Das, was nicht geschehen soll, d. h. was der Pflicht widerstreitet, hat, wenn es dennoch geschieht, keinen Wert oder verliert ihn doch, wenn es ihn anderweit haben sollte. Wir können also zwar sagen, daß die moralische Handlung wertvoller ist als jede andere, die an ihrer Stelle geschehen könnte; aber das doch nicht darum, weil ihr ein positiver Wert zukäme, der größer wäre als der Wert der anderen an ihrer Stelle möglichen Handlungen. Sondern die moralische Handlung ist nur vergleichsweise wertvoll, nämlich sofern sie allen anderen möglichen vorzuziehen ist, wie groß deren positiver Wert auch immer sein möge. Der moralischen Handlung können wir also an und für sich keinen positiven Wert beilegen.

In diesem Sinne urteilen wir denn auch jederzeit über moralische Handlungen. Von dem, der moralisch handelt, sagen wir, daß er seine *Schuldigkeit* tut, und meinen damit, daß er nur eine Bedingung erfüllt, ohne die sein Handeln wertlos wäre, daß er sich aber keineswegs dadurch ein Verdienst erwirbt. „Das Moralische versteht sich immer von selbst.“

§ 67.

Wir können aber noch mehr sagen. Wenn etwas geschieht, was nicht geschehen soll, so ist damit nicht nur negativ gesagt, daß ihm kein Wert zukommen kann, sondern auch geradezu,

daß ihm ein *Unwert* zukommt. Dieser Unwert besteht nicht nur vergleichsweise, in dem Sinne, daß der positive Wert, den die Handlung sonst haben könnte, dadurch aufgehoben wird, daß sie nicht sein soll, sondern er kommt der Handlung *absolut* zu, als *Schuld.* Und zwar ist dieser Unwert, da er durch keinen noch so großen positiven Wert aufgewogen werden kann, ein *unendlicher* Unwert. Wenn das geschieht, was nicht geschehen soll, so mag es in anderer Hinsicht noch so wertvoll sein, so wird doch sein Wert dadurch ganz vernichtet, daß es etwas ist, was nicht sein soll.

Hiermit stimmt wieder das durch sophistische Reflexionen nicht verfälschte sittliche Urteil überein. Wir lassen es uns nicht gefallen, wenn jemand eine unmoralische Handlung dadurch zu entschuldigen versucht, daß er die Verdienste aufzuzählen beginnt, die er sich in dieser oder jener Beziehung durch die Handlung erworben habe. Wir drücken durch Ablehnung dieser Entschuldigung aus, daß wir der unmoralischen Handlung einen unendlichen Unwert zuschreiben, einen Unwert, der durch keinen noch so großen positiven Wert aufgewogen werden kann.

§ 68.

Wir sind von einer Erörterung des Begriffs des Guten ausgegangen und haben gefunden, daß er sich auf den Begriff der Pflicht zurückführen läßt. Dies Ergebnis entspricht nicht dem in der Ethik gewöhnlich angenommenen Verhältnis der Begriffe. Wenn die Ethik die Lehre vom Guten ist, so muß sie, scheint es, auch den Begriff des Guten als Grundbegriff an die Spitze stellen, um von ihm erst den Begriff der Pflicht abzuleiten. Dem Dogmatiker, der, ohne sich durch eine hinreichende Erörterung der Begriffe vorbereitet zu haben, sogleich mit einer fertigen Antwort auf die Frage nach dem Prinzip des Guten hervortritt, muß dies in der Tat ganz natürlich

scheinen. Er kommt gar nicht erst dazu, auf die Zweideutigkeit des Wortes „gut“ zu achten und das Gute im Sinne des Wertvollen vom Guten im Sinne des Sittlichen zu unterscheiden. So entgeht ihm der negative Charakter der sittlichen Wertung, und es entsteht der Schein, als ließe sich der Begriff des Sittlichen und also auch der in ihm zweifellos enthaltene Begriff der Pflicht aus dem Begriff des Wertvollen ableiten. Daher denn die von altersher und noch heute in der Ethik herrschende Gewohnheit, von der Frage nach dem *höchsten Gut* auszugehen, um aus seiner Festsetzung die Lehre von den Pflichten zu entwickeln.

Die Aufdeckung des kategorischen Charakters des Pflichtgebotes muß die Hoffnung auf die Ausführbarkeit solcher Versuche vereiteln. Das durch eine Handlung hervorzubringende Gut mag sein, welches es will, so kann es doch nie einen Grund der sittlichen Notwendigkeit der Handlung enthalten. Denn mag auch feststehen, daß die Handlung die notwendige Bedingung der Verwirklichung des Gutes ist, so ist dies doch lediglich die theoretische Notwendigkeit eines Naturgesetzes, die sich dadurch ausdrückt, daß, wenn die Handlung nicht geschieht, auch das Gut nicht wirklich werden kann. Auf diese Notwendigkeit läßt sich nur der *hypothetische* Imperativ gründen, daß wir die Handlung tun müssen, wenn uns an dem fraglichen Gut gelegen ist. In keiner Weise aber läßt sich schließen, daß wir sie tun *sollen*. Man müßte denn schon ein Gesetz voraussetzen, das uns die Hervorbringung des Gutes zur Pflicht macht. Dann aber leitete sich die sittliche Güte der Handlung von diesem Gesetz ab und nicht von dem durch sie hervorgebrachten Gute.

Es ist schon unmöglich, von dem Wert des Produkts einer Handlung auf den Wert der Handlung zu schließen. Denn daraus, daß die Handlung eine Bedingung der Existenz von etwas Wertvollem ist, folgt nicht, daß sie selbst etwas Wert-

volles ist. Aber auch wenn wir die Voraussetzung machen, daß die Handlung selbst wertvoll ist, läßt sich nicht darauf schließen, daß sie Pflicht ist. Die praktische Notwendigkeit, die im Begriff der Pflicht liegt, läßt sich aus dem Begriff des Wertes nimmermehr herausklauben. Was sich hinsichtlich des sittlichen Wertes einer Handlung aussagen läßt, können wir vielmehr umgekehrt erst daraus bestimmen, daß sie *Pflicht* ist. Was und wie viel dies ist, haben wir schon gefunden: Es ist der *Unwert* der Handlung, durch die die Pflicht *verletzt* wird. Einen positiven Wert hat die Pflichterfüllung nicht; ein solcher wird durch den Begriff der Pflicht geradezu von ihr ausgeschlossen.

Die sittliche Handlung ist also nur darum als gut zu schätzen, weil sie geboten ist; nicht aber ist sie darum geboten, weil sie schätzenswert ist oder ein Gut hervorbringt.

Nennen wir eine Ethik, die die Lehre von den Pflichten aus der Lehre vom Guten abzuleiten unternimmt, kurz eine „Güterethik", so können wir das Ergebnis dieser Erörterungen zusammenfassen in den für die ganze Gestaltung der Ethik grundlegenden und folgenreichen Satz von der *Unmöglichkeit der Güterethik*.

Wir erkennen in der Güterethik zugleich ein merkwürdiges Beispiel jener trügerischen Dialektik, aus der der Dogmatismus die scheinbare Evidenz seiner Prinzipien herleitet. Die Güterethik geht von dem Axiom aus, daß es Pflicht ist, *das Gute* zu tun. Es scheint zu genügen, sich das Wesen des Guten zu vergegenwärtigen, um unmittelbar die Wahrheit dieses Prinzips einzusehen. Damit dem so wäre, müßten wir eine unmittelbar evidente und also anschauliche Erkenntnis vom „Wesen des Guten" besitzen. In der Tat, was könnte wohl einleuchtender scheinen, als daß es Pflicht ist, sittlich zu handeln, und daß das Sittliche das Gute ist? — Der dialektische Schein beruht hier auf der durch die Zweideutigkeit des Wortes „gut"

begünstigten Verwechslung der Begriffe des Sittlichen und des Wertvollen. Versteht man unter dem Guten das Sittliche, also die Pflichterfüllung, so leuchtet freilich ein, daß es Pflicht ist, das Gute zu tun. Der Satz besagt dann aber nicht mehr als das triviale analytische Urteil, daß die Pflicht nur durch die Erfüllung der Pflicht erfüllt wird. Versteht man dagegen unter dem Guten das Wertvolle, so drückt der Satz, daß es Pflicht ist, das Gute zu tun, ein synthetisches Urteil aus, das sich gewiß nicht auf jenes andere, den Begriff des Wertvollen gar nicht enthaltende Urteil zurückführen läßt und das daher in der Tat nur dann als wahr einleuchten könnte, wenn wir über den bloßen Begriff des Guten hinaus eine Anschauung vom Wesen des Guten besäßen. Wer jedoch die Begriffe des Sittlichen und des Wertvollen nicht trennt, sieht hier keine Schwierigkeit. Diese Begriffsverschiebung bringt es zuwege, daß sich der Anspruch auf Selbstverständlichkeit, der jenem analytischen Satze in der Tat zukommt, auf den von ihm ganz verschiedenen synthetischen überträgt, wodurch dieser dann am Ende nicht allein als richtig, sondern obendrein als evident erscheint. Eine Evidenz, die freilich nicht stand hält, wenn man, auch ohne ihrer Herkunft auf den Grund zu gehen, nur einmal das eigene wirkliche Urteil über den Wert der Pflichterfüllung dagegen hält. Tut man dies, dann wird man erkennen, daß all jener dialektische Aufwand schmählich vertan ist, und wird sich mit der den einfachen und geraden Weg gehenden Abstraktion des humoristischen Dichters bescheiden, der hierin mehr philosophische Einsicht bekundete:

Das Gute, dieser Satz steht fest,
Ist stets das Böse, das man läßt.

3. Kapitel.
Auflösung einiger Schwierigkeiten.

§ 69.

In diesen Nachweisungen sind einige Schwierigkeiten enthalten, auf die wir noch eingehen müssen.

Wenn das Urteil über die Moralität einer Handlung von dem Pflichtbewußtsein des Handelnden abhängig ist, also davon, was er für seine Pflicht hält, so scheint damit die Objektivität und Eindeutigkeit der moralischen Urteile unverträglich zu sein, denn es würde dann dieselbe Handlungsweise, je nach dem subjektiven Pflichtbewußtsein des Handelnden, bald als moralisch, bald als unmoralisch gelten müssen.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß wir eine Tat nie an und für sich moralisch beurteilen können. Das moralische Urteil bezieht sich, recht verstanden, auf eine Tat nur insofern, als sie Ausdruck einer *Gesinnung* ist; die Beurteilung hängt also ab von dem Bestimmungsgrunde der Tat. Der Gegenstand eines moralischen Urteils ist daher nicht die Tat an und für sich, sondern vielmehr das *Wollen selber*. Wenn wir den Bestimmungsgrund in den Gegenstand der Beurteilung aufnehmen, so verschwindet jeder Widerstreit und jede Vieldeutigkeit des moralischen Urteils; denn es kann dann nie von einer und derselben Handlungsweise sowohl gesagt werden, daß sie moralisch, wie daß sie nicht moralisch ist.

Freilich entsteht dann die Frage, wie wir feststellen sollen, ob eine bestimmte Handlung moralisch ist oder nicht, weil wir dazu mehr kennen müssen als die äußere Tat, nämlich noch ihren Bestimmungsgrund. Das kann äußerst schwierig, ja unmöglich sein. Es handelt sich hier aber nicht darum,

zu entscheiden, ob vorgelegte Handlungen moralisch sind oder nicht, sondern nur darum, das Prinzip festzusetzen, nach dem diese Entscheidung, wenn sie überhaupt möglich ist, allein erfolgen kann. Der Satz, daß jede Handlung entweder moralisch ist oder nicht, bleibt feststehen, auch wenn wir nie von einer Handlung entscheiden können, ob sie zur einen oder zur anderen Klasse gehört.

§ 70.

Eine zweite Schwierigkeit liegt in dem Satze, daß nur *Handlungen* Gegenstand moralischer Beurteilung sein können. Denn wir beurteilen tatsächlich die Überzeugung, die der eine oder andere von seiner Pflicht hat, und zwar, wie es wenigstens scheint, auch in moralischer Hinsicht. Wenn z. B. jemand, der eine unrechte Handlung beabsichtigt, sich über diesen Umstand hinwegtäuscht, indem er sich selbst einredet, die Handlung sei gar nicht unrecht, so scheint es, daß wir das Urteil, das er sich so bildet, moralisch verwerfen.

Sehen wir aber genauer zu, so zeigt sich, daß der Satz, wonach nur Handlungen moralisch beurteilt werden können, seine Richtigkeit behält. Denn auch hier beurteilen wir moralisch nicht sowohl die *Überzeugung* des Menschen als vielmehr die *Handlungsweise*, durch die er zu dieser Überzeugung gelangt ist. Wir verurteilen in dem angeführten Beispiel die Überzeugung nur insofern, als der Mensch sein besseres Wissen verdrängt und sich durch künstliche Selbsttäuschung eine seinen Neigungen günstigere Vorstellung von der Pflicht gemacht hat. Was wir hier verurteilen, ist also in der Tat eine Handlung. Überzeugungen können an und für sich immer nur theoretisch als richtig oder falsch erkannt, aber nie moralisch beurteilt werden.

§ 71.

Eine weitere Einwendung erwarte ich gegen den Satz, daß nur eine besonnene Handlung moralisch sein kann. Man weist hier gern darauf hin, daß es Handlungen gibt, die impulsiv, d. h. ohne alles Bedenken, erfolgen und die wir darum nur um so höher schätzen. Das Bedenken vor einer Handlung scheint geradezu das Zeichen einer gewissen moralischen Schwäche zu sein. Es scheint nämlich ein Schwanken zu verraten, einen Mangel an Entschlossenheit zur Pflichterfüllung.

Nun deutet aber schon die Tatsache, daß wir solche impulsiven Handlungen *positiv* bewerten, darauf hin, daß hier gar keine *moralische* Beurteilung vorliegt, da diese einer Handlung nie einen positiven Wert gibt.

In der Tat liegt hier ein Mißverständnis vor. Es kann zwei verschiedene Gründe geben, weshalb ein Mensch einer Besinnung bedarf. Einmal kann er sich besinnen, ob er die Handlung, die er vielleicht schon als Pflicht erkannt hat, wirklich tun soll. In diesem Falle verrät seine Bedenklichkeit eine moralische Schwäche; denn das Bewußtsein der Pflicht genügt bei ihm nicht, um unmittelbar die Handlung zu bestimmen. Andererseits kann sich aber die Besinnung darauf beziehen, ob eine Handlung überhaupt *Pflicht* ist, und ist dann keineswegs ein Zeichen von moralischer Schwäche.

Nun kann man freilich darauf hinweisen, daß es Handlungen gibt, denen auch im zweiten Sinne keine Überlegung voraufgeht, die, wie man sagt, aus einem unmittelbaren *Gefühle* geschehen, und die doch moralisch sind, nämlich insofern sie aus dem Gefühle der *Pflicht* entspringen. Das Pflichtgefühl enthält ein trotz des Mangels an Überlegung sicheres Urteil darüber, daß etwas Bestimmtes Pflicht ist. Eine Handlung, die in diesem Sinne aus Pflichtgefühl geschieht, fällt notwendiger Weise unter den Begriff der

moralischen Handlung; denn sie erfüllt die Bedingung, die wir für eine moralische Handlung als notwendig erkannt haben, daß sie nämlich *aus dem Bewußtsein der Pflicht* geschieht. Ob das Bewußtsein der Pflicht sich durch ein unmittelbares Gefühl oder erst durch abstrakte Überlegung einstellt, ist für die Moralität gleichgültig. Nur wenn es zweifelhaft ist, ob eine Handlung pflichtwidrig ist oder nicht, kann die Überlegung ihrerseits moralisch gefordert sein.

Eine Handlung aus dem unmittelbaren Gefühl der Pflicht ist aber auch keineswegs unbesonnen, in dem Sinne, wie ich das Wort allein gebraucht habe. Das Pflichtgefühl ist nämlich kein Affekt. Es mag schwierig sein, von einer vorgelegten Handlung zu entscheiden, ob ihr Bestimmungsgrund in einem Affekt oder im Pflichtgefühl liegt. Der Affekt ist aber allemal als eine, wenn auch noch so starke, *Neigung* von dem *Bewußtsein der Pflicht* verschieden. Dieser Unterschied läßt sich begrifflich genau bestimmen. Es liegt nämlich im Pflichtgefühl immer ein Bewußtsein des Sollens, und also die Vorstellung der objektiven Notwendigkeit einer Handlung, die ganz verschieden ist von der bloß subjektiven Nötigung eines Affekts. Betrachten wir ein Beispiel. Ein Mensch, der einem anderen eine Wohltat erweist, kann dies tun im Affekt oder aus Pflichtgefühl. Er tut es im Affekt, wenn er durch den Anblick des Leidens so schmerzlich gerührt wird, daß der eigene Schmerz des Mitleids ihn zu der wohltätigen Handlung nötigt. Oder er tut es ohne alle Rücksicht auf die subjektive Stärke seines Mitleids, nur aus dem Gefühl der Pflicht. In diesem Gefühle liegt das Bewußtsein der *objektiven* Notwendigkeit der Handlung, und dieses Bewußtsein ist dann für ihn der Bestimmungsgrund der Handlung.

Wie kann man aber erkennen, daß die Handlung in diesem Falle eine besonnene ist, obgleich auch sie nicht mit eigentlicher Überlegung geschieht?

Jede Handlung ist eine besonnene, die eine Wahl einschließt. Jede Wahl schließt eine Vergleichung ein, nämlich ein Abwägen der Werte. Jede Vergleichung setzt aber Reflexion voraus. Eine solche Wahl liegt nun auch beim Handeln aus Pflichtgefühl vor; denn das Pflichtgefühl ist ein Bewußtsein der praktischen Notwendigkeit der Handlung, und also ein Bewußtsein davon, daß die Handlung jeder anderen an ihrer Stelle möglichen vorzuziehen ist. Eine Handlung aus Pflichtgefühl ist also eine besonnene und keine Affekthandlung.

§ 72.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Behauptung, daß Handlungen aus Neigung nie moralisch sein können. Dieser Satz gibt zu dem bekannten Paradoxon Anlaß, das in dem SCHILLERschen Epigramm zum Ausdruck kommt:

> „Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
> Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin."
> „Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut."

Dieser Einwand beruht auf einem Mißverständnis. Die Behauptung, daß Handlungen aus Neigung *nie moralisch* sind, bedeutet nämlich nicht, daß Handlungen aus Neigung immer *unmoralisch* seien. Unmoralisch sind nur Handlungen, die gegen das Bewußtsein der Pflicht verstoßen. Neben den Handlungen, die *aus* dem Bewußtsein der Pflicht geschehen, und solchen, die *gegen* das Bewußtsein der Pflicht geschehen, gibt es aber noch eine dritte Art von Handlungen, nämlich solche, die zwar nicht aus dem Bewußtsein der Pflicht, aber doch auch nicht gegen das Bewußtsein der Pflicht geschehen. Hierzu gehören z. B. alle Handlungen, bei denen gar kein Pflichtbewußtsein auftritt. Solche Handlungen können weder moralisch noch unmoralisch, sondern nur *amoralisch* genannt werden.

Man darf also nicht meinen, daß hier behauptet werden sollte, eine Handlung aus Neigung müsse unmoralisch sein. Es wird nur behauptet, daß sie nicht moralisch sein kann. Versteht man es anders, so setzt man voraus, daß es keine anderen als moralische und unmoralische Handlungen geben könne; man setzt also voraus, daß es Pflicht sei, stets *aus* Pflicht zu handeln. Diese Voraussetzung ist aber offenbar falsch. Wir verurteilen tatsächlich einen Menschen nicht moralisch, solange er mit dem Bewußtsein seiner Pflicht in Übereinstimmung handelt. Unsere moralische Schätzung eines Menschen richtet sich überhaupt nicht danach, wie oft er moralisch handelt. Gerade die am höchsten stehenden Menschen sind vielleicht unter denjenigen zu suchen, die am seltensten moralisch handeln. Weil ihre Neigung sie nur selten mit der Pflicht in Konflikt bringt, kommen sie im allgemeinen gar nicht erst in die Gelegenheit, moralisch handeln zu müssen.

Wie ist dies zu verstehen, da es doch scheint, daß wir einen Menschen moralisch nur schätzen können nach den moralischen Handlungen, die er tut, und also um so mehr, je mehr er moralisch handelt? Hier darf man aber das Kennzeichen der Moralität nicht mit der Moralität selber verwechseln. Die moralischen Handlungen eines Menschen sind für uns das alleinige *Kennzeichen* seiner Moralität; aber diese *besteht* nicht in den moralischen Handlungen. Die Moralität des Menschen besteht vielmehr darin, daß er, *wenn* er sich einer Pflicht bewußt ist, ihr auch folgt und also die Neigung, wenn sie der Pflicht widerstreitet, unterdrückt. Ob und wann aber diese Bedingung eintritt, hängt von den Umständen ab.

Hierdurch wird der Satz, daß nur Handlungen moralisch beurteilt werden, nicht erschüttert, denn wir beurteilen einen Menschen moralisch immer nur im Hinblick auf mögliche *Handlungen*.

Wenn ich sage, die Moralität bestehe in der Bereitschaft des Menschen, dem Bewußtsein der Pflicht zu folgen, so ist hiermit noch nichts darüber ausgedrückt, daß er dann auch *aus* dem Bewußtsein der Pflicht handelt. Aber es versteht sich von selbst, daß diese Bereitschaft, dem Pflichtbewußtsein *gemäß* zu handeln, nur dadurch möglich ist, daß sie zugleich eine Bereitschaft ist, *aus* dem Bewußtsein der Pflicht zu handeln. Denn wir sprechen ja nicht davon, daß der Mensch gelegentlich einmal dem Bewußtsein der Pflicht gemäß handelt, sondern davon, daß er die Bereitschaft hat, dem Pflichtbewußtsein, wo es überhaupt auftritt, zu folgen. Es kann wohl im einzelnen Falle eine bestimmte Handlung, die aus Neigung und nicht aus Pflicht geschieht, der Pflicht gemäß sein; aber die *Bereitschaft*, der Pflicht gemäß zu handeln, ist nicht durch eine zufällige Übereinstimmung der Neigung mit der Pflicht möglich. Um nicht nur zufällig dann und wann der Pflicht gemäß zu handeln, sondern auch dann, wenn *keine* gleichgerichtete Neigung vorhanden ist, muß es ein eigenes, von der Neigung unabhängiges Motiv hierfür geben. Dieses Motiv zum pflichtgemäßen Handeln *ist* aber nichts anderes als das Pflichtbewußtsein.

———

2. Abschnitt.

Das Kriterium der Pflicht.

1. Kapitel.

Voruntersuchung über die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Inhalts des Sittengesetzes.

§ 73.

Im bisherigen haben wir den Begriff des sittlich Guten erörtert und gefunden, daß er sich auf den Begriff der Pflicht zurückführen läßt. Diesen Begriff der Pflicht haben wir dann seinerseits erörtert; wir haben ihn aber nicht wieder auf einen einfacheren Begriff zurückführen können. Wir konnten ihn also auch nicht definieren, sondern nur dadurch bestimmen, daß wir ihn von anderen, ihm verwandten Begriffen unterschieden. Und dies genügt auch, um ihn so weit zu bestimmen, wie es wissenschaftlich verlangt werden kann. Haben wir aber damit die Frage: *Was ist Pflicht?* zur Genüge beantwortet?

Diese Frage ist zweideutig. Wir wissen, was das Wort „Pflicht" bedeutet. Wir kennen also den Inhalt des Begriffs der Pflicht. Aber die Frage bleibt in einem anderen Sinne noch offen. Es interessiert uns nicht nur, zu wissen, was es *bedeutet*, daß etwas Pflicht ist, sondern darüber hinaus auch, zu wissen, was unter diesen Begriff fällt. Mit anderen Worten: Es genügt uns nicht, zu wissen, was ein Sittengesetz ist, sondern wir wollen auch wissen, was das Sittengesetz von uns fordert, welche Handlungen es gebietet. Wenn jemand

uns fragt: was ist meine Pflicht?, so wird er sich nicht mit der Antwort zufrieden geben: das, was die Pflicht gebietet, sondern weiter fragen: Was gebietet denn die Pflicht?

Um diese Frage zu beantworten, bedürfen wir eines Kennzeichens für das, was Pflicht ist. Genügt es nun, um ein solches Kennzeichen zu haben, den Begriff der Pflicht zu kennen und von anderen Begriffen unterscheiden zu können? Genügt es, zu wissen, was ein Sittengesetz ist, um zu wissen, was durch das Sittengesetz geboten wird? Denn dies ist doch eigentlich die Frage, deren Beantwortung wir in der Ethik suchen: „Was sollen wir tun?“ oder: „Was ist uns zu tun geboten?“ Genügt es, hierauf zu antworten: „Das, was die Pflicht gebietet“?

Es gibt Philosophen, die dies behaupten. Wenn sie im Rechte wären, so könnten wir hier unsere Untersuchung abschließen; denn es wäre durch das bisher Geleistete das Geschäft der Ethik schon vollendet, und es wäre verkehrt, noch weiter nach einem Inhalt des Sittengesetzes zu forschen. Ehe wir daher nach diesem Inhalt suchen, wollen wir prüfen, ob und inwiefern eine Bestimmung des Inhalts des Sittengesetzes nötig oder überhaupt möglich ist.

Die Behauptung, daß es vergeblich sei, nach einem solchen Inhalt zu suchen, wird nicht ohne Grund oder wenigstens nicht ohne den Schein eines Grundes aufgestellt. Ein solcher Grund scheint zunächst in der bekannten Tatsache zu liegen, daß die ethischen Urteile ihrem Inhalt nach außerordentlich schwanken. Die Ansicht über das, was Pflicht ist, schwankt von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit, ja von Person zu Person, und es scheint in Anbetracht dieses Umstands ausgeschlossen zu sein, ein gemeinsames Prinzip für den Inhalt der sittlichen Urteile ausfindig zu machen.

Gegen diese Möglichkeit spricht aber noch ein anderer Umstand. Es scheint nämlich jeder Versuch, einen Inhalt

des Sittengesetzes festzustellen, das Kriterium der Sittlichkeit, statt in den Bestimmungsgrund der Tat, in ihre Übereinstimmung mit dem Inhalt des Gebotes zu setzen. Gegen diese Konsequenz haben wir uns schon entschieden. Das Kriterium der Sittlichkeit ist nicht der Erfolg, sondern die Gesinnung, aus der die Handlung hervorgeht. Es liegt also nicht in der Übereinstimmung der Handlung mit dem Inhalt irgend eines Gesetzes, sondern nur darin, daß ihr Bestimmungsgrund die *Achtung vor dem Gesetz* ist. Durch den Versuch einer Inhaltsbestimmung des Gesetzes scheint daher das Prinzip der Gesinnungsethik wieder aufgehoben und die bloße Legalität an die Stelle der Moralität gesetzt zu werden.

§ 74.

Dieses letzte Bedenken wollen wir zuerst erwägen. Wir wollen uns zu diesem Zwecke fragen: Welches wäre die Konsequenz, auf die wir kämen, wenn wir das Sittengesetz jedes Inhalts beraubten? Nehmen wir also einmal an, das Sittengesetz sei rein formal, in dem Sinne, daß es sich auf die bloße Forderung beschränkte, das schlechthin Gebotene zu tun. Wenn dann die Frage gestellt wird: „Was ist denn geboten?“, so ließe sich auf Grund eines solchen Sittengesetzes nur antworten: „Das, was geboten ist.“ Wir kämen also nicht über den identischen Satz hinaus, daß uns geboten ist, das zu tun, was uns geboten ist. Aus einem solchen identischen Satz würde sich gar keine bestimmte Pflicht ableiten lassen. Durch ihn ließe sich nie entscheiden, wie denn wirklich gehandelt werden soll. Eine Ethik, die sich auf ein solches, rein formales Prinzip gründen wollte, wäre eine gänzlich leere Ethik. Denn das einzige Gebot, das diese Ethik aufstellen könnte, wäre das Gebot: Folge dem Gebot! Und wenn wir fragten, *welchem* Gebot wir denn folgen sollen, so wäre die Antwort:

Eben dem Gebot, dem wir folgen sollen. Die Frage würde sich daher nur immer wiederholen. Wir kämen auf eine unendliche Reihe von Geboten, deren jedes seinen Inhalt nur durch das nächstfolgende erhielte, ohne daß wir überhaupt je zu einem Gebot kämen, durch das irgend etwas geboten wäre.

Man kann dieser Konsequenz auch nicht dadurch ausweichen, daß man in das Gebot die Forderung aufnimmt, aus Achtung vor der Pflicht zu handeln, also die Forderung des moralischen Handelns selber. Daß ein solches Gesetz tatsächlich *nicht* besteht, haben wir bereits festgestellt. Es ist nicht Pflicht, immer *aus* Pflicht zu handeln.

Wir würden aber, wenn wir ein solches Gebot zum Inhalt der Ethik machen wollten, auch auf eine *logische* Unmöglichkeit kommen. Denn wenn wir das Gebot aufstellen: „Handle aus dem Bewußtsein der Pflicht!", so entsteht die Frage: *Welcher* Pflicht? Und es wäre nur die Antwort möglich: Aus dem Bewußtsein der Pflicht, aus Achtung vor der Pflicht zu handeln. Wir würden wieder auf eine unendliche Reihe von Pflichten kommen, deren jede erst durch die nächstfolgende definiert wäre. Auch eine solche Formulierung würde also den Zirkel der vorigen nicht vermeiden können. Eine Handlung *aus* Pflicht ist eine solche, deren Bestimmungsgrund das *Bewußtsein* der Pflicht ist. Ein solches Bewußtsein der Pflicht muß also möglich sein, damit es Sinn hat, von einem Handeln aus Pflicht zu sprechen. Das Bewußtsein der Pflicht ist aber das Bewußtsein, daß *etwas Bestimmtes* Pflicht ist; andernfalls wäre es nicht das Bewußtsein der Pflicht, sondern nur des *Begriffs* der Pflicht. Eine moralische Handlung ist eine solche, die aus Achtung vor dem Sittengesetz geschieht, und nicht etwa aus Achtung vor dem bloßen *Begriff* des Sittengesetzes.

Wir finden also, daß, wenn es überhaupt so etwas wie Pflicht gibt, das Sittengesetz nicht rein formal sein kann,

sondern einen Inhalt haben muß; und wir finden weiter, daß die Annahme eines Inhalts des Sittengesetzes so wenig im Widerspruch mit dem Prinzip der Gesinnungsethik steht, daß diese vielmehr zu ihrer Möglichkeit einen solchen Inhalt notwendiger Weise voraussetzt. Daß das Gebot einen Inhalt hat, schließt es nicht aus, sondern ist vielmehr eine notwendige Bedingung dafür, daß ich die dadurch gebotene Handlung darum tue, weil sie *Inhalt des Gebotes* ist.

§ 75.

Nun könnte aber vielleicht jemand meinen, daß es zwar einen Inhalt der Pflicht gebe, daß dies aber kein ein für allemal feststehender zu sein brauche, sondern von Fall zu Fall ein anderer sein könne. Es ließe sich nur für jeden einzelnen Fall sagen, was in ihm Pflicht ist; es gäbe aber nicht ein allgemeines Gesetz, auf Grund dessen sich für alle Fälle entscheiden ließe, was Pflicht ist. Es gäbe, mit anderen Worten, nur bestimmte Einzelpflichten und kein allgemeines Kriterium der Pflicht. Diese Ansicht scheint auch am besten mit der Tatsache der Mannigfaltigkeit der ethischen Urteile im Einklang zu stehen.

Nehmen wir aber an, diese Ansicht wäre richtig, so wäre die Folge, daß das, was Pflicht ist, sich nur erfahrungsmäßig nach den Umständen bestimmen ließe. Was aber schlechthin und also notwendig geboten ist, kann nicht empirisch erkannt werden. Was mit Notwendigkeit gelten soll, muß a priori feststehen und kann nicht von zufälligen Umständen abhängen. Um im einzelnen Falle erkennen zu können, was Pflicht ist, bedürfen wir erst eines Kriteriums der Pflicht, und dies Kriterium kann nicht empirisch erkannt werden, da sonst ein neues Kriterium erforderlich wäre, mit Hilfe dessen wir *erkennen* könnten, *daß* das erste ein Kriterium der Pflicht

ist, und so fort ohne Ende. Empirisch können wir wohl eine einzelne Handlung erkennen, *die* Pflicht ist, aber niemals, *daß* sie Pflicht ist. Es zeigt sich also, daß schon der bloße *Begriff* der Pflicht zu seiner Möglichkeit und Anwendbarkeit einen a priori feststehenden Inhalt des Sittengesetzes erfordert.

Ich sage damit nicht, daß es einen allgemeingültigen Inhalt des Sittengesetzes *gibt*. Ich stelle hier überhaupt keine ethischen Lehrsätze auf, sondern ich exponiere nur die Voraussetzungen unserer faktischen ethischen Urteile, indem ich nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen frage, was wir in diesen Urteilen tatsächlich behaupten. Zu diesen Voraussetzungen gehört, wie wir finden, auch die, daß es einen allgemeingültigen und also a priori feststehenden Inhalt des Sittengesetzes gibt. Die *Rechtsfrage* dieser Voraussetzung bleibt hier ganz aus dem Spiele. Ihre Entscheidung bleibt der Deduktion vorbehalten. Hier handelt es sich nur um die Frage des *Tatbestandes* der Voraussetzungen unserer ethischen Urteile.

Mit dieser Abstraktion stimmt auch der gemeinste Sprachgebrauch schon in der evidentesten Weise überein. Wenn z. B. NIETZSCHE von einer Mehrheit von „Moralen" spricht, so hätte schon das Anstößige dieser Redewendung die Erwägung nahelegen können, ob sich nicht durch die Sprachwidrigkeit des Ausdrucks ein Fehler in der Begriffsbildung selber verrät.

Man könnte die Annahme, daß der Inhalt der Pflicht lediglich von Fall zu Fall bestimmbar sei, nur noch dadurch zu stützen suchen, daß man, wie dies auch der Auffassung NIETZSCHEs entspricht, die Möglichkeit in Erwägung zieht, daß es sich mit den sittlichen Urteilen analog verhalte wie mit den *ästhetischen*. Die ästhetischen Urteile sind Werturteile, die sich auf einen Einzelfall beziehen, ohne daß sich ihre Gültigkeit durch Zurückgehen auf ein allgemeines Gesetz erweisen ließe. Daß dies aber auch der Charakter der *sittlichen* Urteile sein sollte, widerspricht der Art, wie wir uns tatsäch-

lich verhalten, wenn wir ein sittliches Urteil fällen. Wir behaupten nicht nur, daß gewisse Handlungen Pflicht sind, indem wir uns auf ein bloßes unauflösliches Gefühl berufen, sondern wir machen uns anheischig, bei genügendem Nachdenken unsere Gefühle in klare Begriffe aufzulösen und dadurch unsere Urteile zu begründen. Wir trauen uns zu, jeden, der nur Einsicht genug hat, durch die Auseinandersetzung der Gründe unseres Urteils von seiner Richtigkeit zu überzeugen, und sind auch bereit, uns durch Gegengründe widerlegen zu lassen, wenn wir nur selbst den guten Willen haben, zu besserer Einsicht zu gelangen. Wir *streiten* nicht nur über den Inhalt der Pflicht, sondern wir *disputieren* auch über ihn; kurz, wir halten die Entscheidbarkeit des Streites durch Zurückgehen auf *Prinzipien* für möglich. Wir setzen also voraus, daß es ein Prinzip gibt, das ein allgemeingültiges Kriterium der Pflicht darstellt.

§ 76.

Das andere Bedenken gegen die Möglichkeit eines Inhalts des Sittengesetzes liegt in dem Hinweis auf die Tatsache der Verschiedenheit der ethischen Urteile ihrem Inhalte nach. Diese Tatsache scheint einen allgemeingültigen Inhalt des Sittengesetzes geradezu auszuschließen.

Um hierüber zu einem festen Urteile zu gelangen, wollen wir prüfen, welche Tragweite dem Hinweis auf diese Tatsache bestenfalls zukommen kann. Wir müssen das Argument von dem Widerstreit der ethischen Urteile auf sein berechtigtes Maß zurückführen, ehe wir fragen können, was wir aus ihm für unsere Frage zu schließen haben.

1. Hier gilt es nun zuerst, sich zu erinnern, daß wir ein ethisches Urteil unmittelbar nur bei uns selber vorfinden können. Um zu behaupten, daß unser Urteil dem eines anderen wider-

spricht, müssen wir das Urteil des anderen *kennen.* Wir können aber das Urteil anderer nur aus seinem *Ausdruck* erraten, sei es aus dem sprachlichen Ausdruck oder sei es gar nur durch Rückschlüsse aus der Handlungsweise des Urteilenden. Nun ist klar, daß solche Rückschlüsse vom Ausdruck auf das Urteil in den seltensten Fällen wirklich eindeutig sind. Derselbe Ausdruck ist an und für sich mit den verschiedensten Gedanken vereinbar. Dies gilt auch vom sprachlichen Ausdruck. Was wir hier unmittelbar auffassen können, ist nur das Wort, aber nicht die Zuordnung von Wort und Gedanken, die wir doch kennen müßten, um auf das Urteil zu schließen. Wir sind hier auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse angewiesen. Diese werden um so schwankender und unvollkommener sein, je unvollkommener die Ausdrucksmittel sind, je vieldeutiger insbesondere die Sprache ist, je primitiver also die Kulturstufe des Volkes ist, um dessen ethische Ansichten es sich handelt. Man sieht schon hieraus, daß die Behauptung der Verschiedenheit der ethischen Urteile auf um so schwankenderer Basis steht, je weittragender sie zunächst erscheint.

2. Aber selbst wo nicht nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks, sondern auch eine solche im Urteilen selber besteht, liegt noch nicht notwendig ein *Widerstreit* der Urteile vor. Der Schein, daß dem so sei, entsteht nur, wenn man die besonderen Umstände außer acht läßt, auf die sich das fragliche Urteil bezieht. Diese sind vielleicht im einen und anderen Falle verschieden; dann ist aber auch der Gegenstand des einen Urteils ein anderer als der des anderen Urteils. Eine Handlung, die in gewisser Hinsicht mit einer anderen übereinstimmt, weicht in anderer Hinsicht vielleicht erheblich von ihr ab, und dieser Umstand kann hinreichen, um eine Verschiedenheit des sittlichen Urteils über die eine und andere Handlung zu begründen. Wenn der eine über den Gegenstand A urteilt und der andere über den Gegenstand B, so

können gewiß diese Urteile, so verschieden sie sein mögen, einander nicht widerstreiten. Für unsere Frage käme es aber gerade auf die Feststellung eines Widerstreits und nicht bloßer Verschiedenheit der Urteile an. — Durch diesen Hinweis reduziert sich die Tragweite der Behauptung der Verschiedenheit der ethischen Urteile schon beträchtlich.

Während von der Mehrzahl auch der weniger kultivierten Nationen der Elternmord als das schändlichste Verbrechen angesehen wird, gibt es Völker, denen es nicht nur als erlaubt gilt, die eigenen Eltern zu töten, sondern unter denen die Tötung und Verspeisung der Alten durch die Jungen sogar als ein Werk kindlicher Liebe angesehen und als ein heiliger Brauch geübt wird. Hierin scheint sich auf den ersten Blick ein krasser Widerstreit der sittlichen Anschauungen zu bekunden. Berücksichtigt man aber, daß nur die Härte der äußeren Lebensbedingungen, der man die alternden Stammesgenossen nicht hilflos überlassen mag, oder die Erwartung eines glücklicheren Lebens im Jenseits, in das man sie zu rechter Zeit hinübergelangen lassen will, oder die Besorgnis, sie möchten sonst einer Krankheit anheimfallen und das Opfer des diese sendenden bösen Geistes werden, den Grund für die abweichenden Sitten in diesem Falle bildet, so erkennt man, daß hier nicht sowohl ein Widerstreit in der ethischen Beurteilung der Kindesliebe vorliegt, als vielmehr nur eine Verschiedenheit der — sei es wirklichen, sei es vermeintlichen — Umstände und der dadurch bedingten Äußerungsformen der kindlichen Pietät.

3. Doch auch wo wirklich ein Widerstreit einzelner ethischer Urteile vorliegt, läßt sich noch nicht ohne weiteres auf einen Widerstreit der bei diesen Urteilen vorausgesetzten allgemeinen Prinzipien schließen. Es kann recht wohl vorkommen, daß zwei Personen von demselben allgemeinen Prinzip aus zu abweichenden Urteilen über einen besonderen Fall gelangen.

Die Abweichung entspringt dann aus der Verschiedenheit der *Anwendung* des Prinzips auf den vorgelegten Fall, d. h. aus der verschiedenen Art, wie der vorgelegte Fall dem Prinzip untergeordnet wird.

Derartiges ist nicht nur auf ethischem Gebiet möglich, sondern auf jedem Gebiet von Urteilen überhaupt. Der Schluß von dem Widerstreit der ethischen *Urteile* auf einen Widerstreit der ethischen *Prinzipien* würde daher zu viel beweisen, nämlich, daß es auf keinem Gebiet von Urteilen allgemeingültige Prinzipien geben könne. Denn in jedem Gebiet von Urteilen, auch in den sichersten Wissenschaften, die wir besitzen, kommt ein solcher Widerstreit vor. Aber niemand schließt daraus, daß in einem solchen Fall die Urteilenden nicht dieselben wissenschaftlichen Grundsätze voraussetzen. Wenn z. B. ein Astronom behauptet, die Verdoppelung der Marskanäle beruhe auf anorganischen Veränderungen auf der Oberfläche dieses Planeten, ein anderer dagegen, diese Erscheinung erkläre sich aus einer künstlichen Tätigkeit von intelligenten Bewohnern des Mars, und ein dritter endlich diese Erscheinung auf eine bloße Beobachtungstäuschung zurückführt, so widerstreiten sich diese verschiedenen Erklärungsweisen. Niemand wird aber daraus den Schluß ziehen, daß diese Astronomen nicht dieselben allgemeinen naturwissenschaftlichen Grundsätze voraussetzen. Mangelhafte Beobachtung oder fehlerhafte Schlüsse auf der einen oder anderen Seite genügen zur Erklärung eines solchen Widerstreits.

4. Schließlich müssen wir berücksichtigen, daß die allgemeinen Kriterien, nach denen jemand urteilt, ihm für sich meist gar nicht zum Bewußtsein kommen, geschweige denn, daß ein anderer ohne weiteres wissen könnte, welches die bei dem Urteil angewandten Kriterien sind. Daher verdoppelt sich hier die Schwierigkeit, die dem Urteil zu Grunde liegenden Kriterien aufzuweisen und also auch einen Widerstreit zwischen

ihnen festzustellen. Zu der Schwierigkeit, aus dem Ausdruck das *Urteil* zu erraten, kommt hier noch die andere, aus dem Urteil das *Prinzip* zu erraten, das ihm zu Grunde liegt, und demgemäß vergrößert sich also die Schwierigkeit, einen Widerstreit der Prinzipien zu entdecken. Um diese Prinzipien aufzufinden, bedarf es einer Abstraktion, die, streng genommen, nur jeder einzelne bei sich selbst anstellen kann, indem er sich durch Selbstbesinnung zur Klarheit bringt, was er bei seinem Urteil dunkel voraussetzt. Bei dieser Abstraktion sind mannigfache Fehler möglich, und dadurch erklärt sich leicht der Schein *verschiedener* Kriterien. Denn die Resultate der Abstraktion brauchen bei den verschiedenen Personen, die sie anstellen, um so weniger übereinzustimmen, je schwieriger die wissenschaftliche Aufgabe der Abstraktion ist. Aus der Nichtübereinstimmung der Resultate der Abstraktion ist daher kein bündiger Schluß möglich auf einen Widerstreit der dem Urteil wirklich zu Grunde liegenden Prinzipien.

Es bleibt nichts übrig, als daß wir diese Abstraktion für uns selber ausführen, indem wir uns besinnen, welche Voraussetzungen wir bei unseren ethischen Urteilen machen, und dann prüfen, ob die Differenzen, die zwischen unseren ethischen Urteilen und denen anderer bestehen, sich nicht hinreichend auf eine der angegebenen Weisen erklären lassen und also mit der Identität der zu Grunde liegenden Prinzipien ganz wohl vereinbar sind. Diese Frage können wir nicht im voraus entscheiden, sondern wir müssen es der Untersuchung überlassen, zu welchen Resultaten sie uns führt. Hier galt es nur festzustellen, daß der Hinweis auf die Verschiedenheit und auch den Widerstreit der ethischen Urteile ein gemeinsames Prinzip dieser Urteile an und für sich nicht ausschließt.

Nehmen wir aber selbst an, daß sich ein solcher Widerstreit der Prinzipien herausstellen sollte, so wäre auch dies noch kein grundsätzlicher Einwand gegen unser Unternehmen.

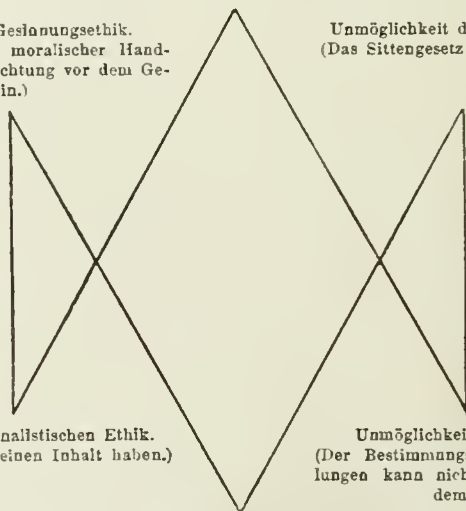
Denn auch wo sich ein solcher Widerstreit wirklich vorfände, wäre er noch durch einen Irrtum auf der einen oder anderen Seite erklärlich. Er würde sich z. B. erklären durch einen Irrtum bei einer früher angestellten Abstraktion, deren falsches Resultat dem Urteilenden nunmehr als leitendes Prinzip seiner Einzelurteile dient. So wenig aber wie sonst das Vorkommen eines Irrtums die Möglichkeit einer eindeutigen Wahrheit ausschließt, so wenig auch hier. Indessen steht die *Rechtsfrage* hier noch gar nicht zur Diskussion; wir haben es einstweilen nur mit der Frage des *Tatbestandes* der Voraussetzungen unserer ethischen Urteile zu tun. Wir müssen die Entscheidung darüber, auf welcher Seite hier vielleicht ein Irrtum liegt, der Deduktion überlassen; die Aufgabe der Exposition wird durch den Hinweis auf die Möglichkeit eines solchen Irrtums nicht vereitelt.

§ 77.

Ich komme hiernach zurück auf den Streit der beiden grundsätzlichen Auffassungen, zwischen denen wir eine Entscheidung suchen: auf den Streit zwischen der formalistischen Ethik und der Erfolgsethik. *Formalistisch* nenne ich eine Ethik, die sich beschränkt auf das Gebot des Handelns aus Pflicht und jeden weiteren Inhalt des Sittengesetzes für unmöglich erklärt. Unter einer *Erfolgsethik* dagegen verstehe ich eine solche, die die Handlung nicht nach der Gesinnung des Handelnden, sondern nach ihren Wirkungen beurteilt. Den Widerstreit dieser beiden Lehren können wir nunmehr auf ein sehr einfaches logisches Schema zurückführen.

Beide Lehren gehen von einer und derselben grundlosen Voraussetzung aus, von der Meinung nämlich, daß, wenn der Bestimmungsgrund der moralischen Handlung die bloße Achtung vor dem Gesetz sein sollte, dies Gesetz keinen weiteren Inhalt haben dürfte, daß also, mit anderen Worten, das

Prinzip der Gesinnungsmoral die Möglichkeit eines Inhalts des Sittengesetzes ausschließt. Hieraus schließt die formalistische Ethik, daß das Gesetz keinen Inhalt haben kann; denn sie geht von der richtigen Prämisse aus, daß eine Handlung nur moralisch sein kann, wenn sie aus bloßer Achtung vor dem Gesetz geschieht. Die Erfolgsethik dagegen geht von der ebenso richtigen Prämisse aus, daß durch ein Gesetz, das keinen Inhalt hat, uns auch nichts geboten sein kann, daß also das Sittengesetz notwendig einen Inhalt haben muß, und schließt daraus, daß eine Handlung nur geschätzt werden kann nach ihrer Übereinstimmung mit dem Inhalt des Gebotes, d. h. auf die Unmöglichkeit der Gesinnungsethik.



Wir schlichten diesen Streit zwischen der formalistischen Ethik und der Erfolgsethik, indem wir die ihnen gemeinsame

dogmatische Voraussetzung aufheben. Es schließt sich keineswegs aus, daß der Bestimmungsgrund des moralischen Handelns in der Achtung vor dem Gesetz liegt und daß das Gesetz doch einen Inhalt hat. Ja dieser Inhalt des Gesetzes ist sogar eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Handelns aus Achtung vor dem Gesetz.

§ 78.

Durch die Ausschließung der formalistischen Ethik wissen wir, daß das Sittengesetz einen Inhalt haben muß. Von welcher Art sein Inhalt aber ist, diese Frage bleibt noch völlig offen. Ist also das Sittengesetz nicht inhaltleer, so könnte es doch recht wohl in einem anderen Sinne noch *formal* sein. Das Wort „formal" hat eine relative Bedeutung, nach der ein Prinzip mehr oder weniger formal sein kann. Ein Prinzip ist nämlich formal, insofern es seinen Gegenstand nicht vollständig bestimmt, sondern in gewisser Hinsicht unbestimmt läßt, wie dies der Fall ist, wenn es nur ein allgemeines Kriterium enthält, auf Grund dessen sich der Gegenstand bestimmen läßt, das aber für sich allein den Gegenstand noch nicht eindeutig bestimmt.

In diesem Sinne haben wir eine formale Ethik noch nicht ausgeschlossen. Eine formale Ethik wäre hiernach eine solche, deren Prinzip nur ein allgemeines *Kriterium* enthält zur Bestimmung unserer Pflichten, das aber für sich noch nicht hinreicht, um für den einzelnen Fall unsere Pflicht vollständig zu bestimmen; ein Kriterium also, dem wir erst a posteriori die besonderen Umstände subsumieren müssen, um zu erkennen, was unter diesen Umständen unsere Pflicht ist. Sollte das Sittengesetz in diesem Sinne formal sein, so würde das mit der Tatsache des Schwankens der einzelnen ethischen Urteile ganz im Einklang stehen; denn wenn das allgemeine

Prinzip für sich noch nicht eindeutig bestimmt, was in einem gegebenen Falle Pflicht ist, wenn es noch einen Spielraum für verschiedene mögliche Entscheidungen dieser Frage offen läßt, so ist ohne weiteres begreiflich, daß man auf Grund dieses Prinzips zu verschiedenen Urteilen darüber kommt, was im einzelnen Falle Pflicht ist.

§ 79.

Zur Erläuterung dieser allgemeinen Untersuchung wollen wir an einem Beispiel den Fehler betrachten, der in dem Versuche liegt, allein auf Grund des *Begriffs* der Pflicht ein *Kriterium* der Pflicht festzustellen, in dem Versuche also, ohne den Standpunkt der formalistischen Ethik zu verlassen, dennoch zu einem Inhalt der Pflicht zu gelangen. Ein solcher Versuch ist darauf angewiesen, mit rein logischen Mitteln aus dem bloßen Begriff der Pflicht ein Kriterium zu erschließen. Dieser Mißgriff liegt in der Tat nahe genug und ist daher auch häufig begangen worden. Im Begriff der Pflicht liegt nämlich der Begriff der Allgemeingültigkeit: Pflicht ist ein praktisches Gesetz, und jedes Gesetz ist eine allgemeingültige Regel. Ist aber das Sittengesetz eine allgemeingültige Regel, so folgt, daß, wenn für irgend jemand etwas Bestimmtes Pflicht ist, dasselbe für jeden anderen (in gleicher Lage) Pflicht ist, sowie auch, daß, wenn für irgend jemand etwas Bestimmtes recht ist, dasselbe für jeden anderen (in gleicher Lage) recht ist. Dieser Satz, daß, was für *A* Pflicht und recht ist, auch für *B* Pflicht und recht sein muß, liegt in der Tat analytisch im Begriff der Pflicht eingeschlossen: er umschreibt nur die Allgemeingültigkeit, die im Begriff der Pflicht enthalten ist. Sollte er also ein *Kriterium* für die Pflicht enthalten, so ließe sich wirklich aus dem Begriff der Pflicht ein Kriterium entwickeln. Umgekehrt könnte gerade der Umstand, daß dieser Satz ein

Kriterium für die Pflicht zu liefern scheint, manchen mißtrauisch dagegen machen, daß dieser Satz sich wirklich aus dem Begriff der Pflicht ableiten läßt. Der Satz scheint die Behauptung zu enthalten, daß alle Personen *gleiche* Rechte und Pflichten haben daß es also keine individuellen Rechte oder Pflichten gibt. Es würde dann das Sittengesetz eine Gleichförmigkeit des Handelns fordern, eine Forderung, die ihrerseits gewiß nicht schon im Begriff der Pflicht liegen kann; denn es widerspricht sogar geradezu unserem faktischen ethischen Urteil, daß eine solche Gleichförmigkeit des Handelns sittlich gefordert sei. Wir sind uns vielmehr sehr wohl bewußt, daß unter Umständen für einen Menschen etwas Pflicht oder Recht sein kann, was für keinen anderen Pflicht oder Recht ist, daß es für ihn also pflichtwidrig wäre, wenn er so handelte, wie es für andere Pflicht wäre. Dies zeigt, daß die Forderung der Gleichförmigkeit des Handelns nicht im Begriff der Pflicht enthalten sein kann.

Aber die Frage ist, was es eigentlich bedeutet, wenn wir von jemand sagen, daß er eine individuelle Pflicht habe, d. h. eine Pflicht, die ihm auf Grund seiner Eigenart zukommt. Der Unterschied der Pflichten der einzelnen kann offenbar nicht bloß darin begründet sein, daß es sich um eine Mehrheit von Personen handelt, daß also diese bloß der Zahl nach verschieden sind. Die bloß zahlenmäßige Mehrheit von Personen kann noch nicht genügen, um diesen Personen auch verschiedene Pflichten aufzuerlegen, sondern die Verschiedenheit der Pflichten kann nur zurückgehen auf eine Verschiedenheit der *Situation*, wobei ich zur Situation auch die *persönlichen Beschaffenheiten* des einzelnen rechne. Wenn ich sage: *A* hat diese, *B* jene Pflicht, so muß irgend wodurch bestimmt sein, weshalb ich gerade *A* und nicht *B* *diese* und gerade *B* und nicht *A* *jene* Pflicht zuordne. Der Grund hierfür kann nicht in der bloßen zahlenmäßigen Verschiedenheit der Personen

liegen, denn sonst wäre die Zuordnung der einzelnen Pflicht zu der einzelnen Person unbestimmt. Der bloße Umstand, daß beide nicht dieselbe Person sind, würde noch unbestimmt lassen, warum gerade *A diese* Pflicht hat und *B* die *andere*. Es muß also irgend ein Merkmal geben, wodurch sich *A* von *B* unterscheidet, das den Grund dafür enthält, daß *A* gerade diese und nicht jene Pflicht hat. Dieses Merkmal, aus dem die Besonderheit seiner Pflicht zu verstehen ist, muß in der Besonderheit seiner (äußeren oder inneren) Situation liegen. Die Verschiedenheit der Pflichten kann also nur durch die *qualitative* Verschiedenheit der Situation der Verpflichteten begründet sein, nicht durch den bloß *numerischen* Unterschied der Personen. Es muß einen Begriff geben, der Art, daß daraus, daß *A* unter diesen Begriff fällt, zu schließen ist, daß *A* eine bestimmte Pflicht hat. Für diesen Begriff ist es nun ganz gleichgültig, daß *A* und nicht *B* und vielleicht niemand außer *A* unter ihn fällt. Der Begriff ist unabhängig davon, wieviel Personen unter ihn fallen und ob es überhaupt eine Person gibt, die unter ihn fällt. Das Subjekt eines sittlichen Urteils, d. h. die Person, der das Urteil eine bestimmte Pflicht zuordnet, muß durch einen allgemeinen Begriff bestimmt sein. Dieses Urteil drückt ja eine praktische Notwendigkeit aus; es muß sich also, wie jedes Einzelurteil, das eine Notwendigkeit ausdrückt, als Folgesatz aus einer allgemeinen Regel ableiten lassen. Wir können nur darum behaupten, daß ein einzelner eine bestimmte Pflicht hat, weil er zu einer gewissen Klasse gehört, nämlich zu der Klasse, auf die sich das *Gesetz* erstreckt, von dem wir in dem Einzelurteil einen Spezialfall vor uns haben. Wieviel Individuen in diese Klasse gehören, wieviel Fälle es also gibt, auf die sich das Gesetz anwenden läßt, ist dabei gleichgültig.

Jedes Gesetz läßt sich nämlich auf die Form eines hypothetischen Urteils bringen; es läßt sich ausdrücken durch

einen Satz von der Form: wenn gewisse Umstände vorliegen, so gilt eine bestimmte Folge. So auch hier: Wenn ein Mensch eine gewisse Eigenart hat, so liegen ihm bestimmte Pflichten ob. Ob nun jemand diese Eigenart hat, und wie viele die Bedingung dieser Eigenart erfüllen, ist eine Frage, die durch die Allgemeingültigkeit des Gesetzes nicht berührt wird. Die Bedingung, an die das Gesetz eine Folge knüpft, darf nicht verstanden werden als eine Bedingung der Geltung des Gesetzes selbst. Sie ist nur eine Bedingung für die Geltung des Nachsatzes des Gesetzes. Das Gesetz behauptet, als ein hypothetischer Satz, die Abfolge eines Nachsatzes aus einem Vordersatz; es behauptet nur, daß, *wenn* der Vordersatz gilt, auch der Nachsatz gilt. Die Geltung dieser Behauptung ist aber ihrerseits auf keine Bedingung eingeschränkt. Durch diese hypothetische Form wird daher auch nicht etwa das Sittengesetz zu einem hypothetischen Imperativ gemacht. Die Bedingung, die durch den Vordersatz des Gesetzes formuliert wird, ist nicht eine Bedingung der *Geltung*, sondern nur der *Anwendbarkeit* des Gesetzes. Der Satz: „Wenn ein Mensch eine gewisse Eigenart hat, so soll er auf bestimmte Weise handeln" ist ein *kategorischer* Imperativ. Er gebietet etwas ohne Rücksicht auf einen vorausgesetzten Zweck, und also kategorisch, wenn auch seine Anwendbarkeit dadurch bedingt ist, daß es Menschen gibt, die die fragliche Eigenart haben. Es mag zwar paradox erscheinen, ist aber dennoch richtig, daß ein Gesetz allgemein gilt, auch wenn es nur einen einzigen Fall geben sollte, auf den es anwendbar ist; denn die Allgemeingültigkeit des Gesetzes wird durch die Frage gar nicht berührt, ob und wie oft die für die Geltung seines Nachsatzes erforderliche Bedingung eintritt.

Hieraus ergibt sich also, daß wir aus der Gesetzlichkeit, die im Begriff der Pflicht liegt, nicht auf ein Gebot der Gleichförmigkeit des Handelns schließen dürfen. Denn nur für den

Fall, daß sich die gleichen Bedingungen wiederholen, verlangt die Allgemeinheit des Gesetzes eine Gleichförmigkeit der Folgen; ob sich aber die gleichen Bedingungen wiederholen, ist für das Gesetz zufällig. Dasselbe Gesetz kann je nach den Umständen ganz verschiedene Folgen an diese Umstände knüpfen, der Art, daß es nicht zwei verschiedene Umstände gibt, für die dieselbe Folge nach dem Gesetz notwendig wäre.

Nehmen wir ein Beispiel aus einem anderen Gebiet. Das Gravitationsgesetz ist, als Gesetz, ein allgemeingültiger Satz. Es verknüpft mit einer gewissen Bedingung eine gewisse Folge, nämlich mit der Bedingung, daß zwei Körper sich in einer gewissen Entfernung von einander befinden, die Folge, daß sie sich eine gewisse Beschleunigung erteilen. Es ordnet der Entfernung gesetzmäßig eine Beschleunigung zu; es drückt, wie man sagt, die Beschleunigung als eine Funktion der Entfernung aus. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß es auch nur zwei Entfernungen gäbe, an die durch dies Gesetz *dieselbe* Folge, d. h. dieselbe Beschleunigung geknüpft wäre; vielmehr ist das Gegenteil der Fall: für jede Entfernung gilt eine andere Beschleunigung. Von einer Gleichförmigkeit kann hier also nicht die Rede sein. So verhält es sich auch mit dem Sittengesetz. Seine Allgemeingültigkeit schließt nicht die Möglichkeit *individueller* Pflichten aus; d. h. sie schließt nicht aus, daß es Pflicht für einen Menschen sein kann, etwas zu tun, was für keinen anderen Menschen Pflicht ist.

Dieser Unterschied von Gesetzlichkeit und Uniformität läßt sich durch eine andere Analogie aus der Naturwissenschaft vielleicht noch deutlicher machen. Es ist falsch, wenn manche Philosophen oder auch Naturforscher behaupten, daß die Naturgesetzlichkeit so viel bedeute wie eine Gleichförmigkeit des Naturgeschehens. Wir kennen kein Gebiet von Naturerscheinungen, in dem eine solche Ungleichförmigkeit herrscht

wie in dem der Witterungserscheinungen. Es gibt nicht zwei Tage, an denen das Wetter genau gleichförmig verliefe. Daraus wird jedoch niemand den Schluß ziehen, daß die Witterungserscheinungen nicht nach strengen Naturgesetzen verliefen. Es wird also niemand aus der Ungleichförmigkeit auf die Ungesetzlichkeit schließen. Der Grund ist leicht einzusehen: es wiederholen sich nicht dieselben Bedingungen, und darum auch nicht die Folgen. Das Naturgesetz aber verlangt nur hypothetisch, daß, wenn die gleichen Umstände eintreten, auch die Folgeerscheinungen gleich sind.

§ 80.

Im Begriff der Pflicht ist also zwar der Begriff der Gesetzlichkeit, nicht aber der der Gleichförmigkeit des sittlichen Handelns enthalten. Hiermit ist der Schein, als könne die Allgemeingültigkeit ein Kriterium der Pflicht abgeben, behoben. Wenn man mir auf die Frage: „Was soll ich in meiner Lage tun?" die Antwort gibt: „Dasselbe, was andere Menschen in dieser Lage tun", so könnte mir dies allenfalls als ein Kriterium meiner Pflicht dienen. Die Frage, ob diese Antwort richtig ist, mag dahingestellt bleiben. Ich brauchte mich dann nur zu orientieren, was andere in der fraglichen Lage tun, um zu wissen, was ich tun soll. Diese Forderung der Gleichförmigkeit liegt aber nicht in dem Begriff der Allgemeingültigkeit der Pflicht eingeschlossen. Wenn man mir dagegen auf jene Frage antwortet: „Dasselbe, was ein anderer in dieser Lage tun *soll*", so werde ich dadurch nicht klüger. Denn auf die Frage, was denn der andere in solcher Lage tun soll, würde nach diesem Prinzip nur wieder die Antwort möglich sein: „Das, was ein *dritter* in derselben Lage tun soll." Auf diese Weise kommen wir nicht von der Stelle und gelangen nicht zu einem Kriterium der Pflicht. Die Frage wird auf

diese Weise vielmehr nur verschoben, und wenn wir zu einem Ziel gelangen sollten, so müßten wir schon ein *anderes* Kriterium voraussetzen, um zu entscheiden, was für irgend eine Person in der fraglichen Lage Pflicht ist. Der Satz: „Ich soll tun, was ein anderer in derselben Lage tun soll“ ist ja nur eine Umschreibung der Allgemeingültigkeit des Pflichtgebotes, ohne daß dadurch für dies Gebot ein Inhalt gewonnen würde. Er sagt nur so viel wie: *Eine Handlung, die dem Gesetz genügt, wenn A sie tut, muß ihm auch genügen, wenn B sie tut.* Das Gesetz selber muß dabei schon als anderweit gegeben vorausgesetzt werden.

Was hier so leicht irreführt, ist wieder eine Vieldeutigkeit des Ausdrucks. Wenn ich sage: „Was für *A* recht ist, muß auch für *B* recht sein“, so ist dieser Satz zweideutig. Das Wort „recht“, als Prädikat einer Handlung verstanden, bedeutet die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz und also, daß die Handlung der notwendigen Bedingung genügt, unter der allein sie einen Wert haben kann. Wenn ich also frage: „Was ist recht?“, so heißt das so viel wie: „Was ist dem Sittengesetz gemäß?“ oder: „Welches ist die notwendige Bedingung des Wertes einer Handlung?“, und es kann auf diese Frage nicht wieder geantwortet werden, es sei für mich dasselbe recht, was in gleicher Lage für andere recht ist. Wenn ich aber von der Gleichheit der Rechte aller Personen spreche, so kann dies auch etwas ganz anderes bedeuten. Das *Recht* ist nämlich etwas anderes als das *Rechte.* Während das Rechte so viel bedeutet wie das Richtige oder Erlaubte, d. h. das dem Sittengesetz nicht Widersprechende, und also zu seiner Bestimmung schon einen Inhalt des Sittengesetzes voraussetzt, setzt der Satz von der Gleichheit des Rechts aller Personen nicht schon einen anderweit bestimmten Inhalt des Sittengesetzes voraus. Er behauptet nicht nur, daß alle Menschen unter dem gleichen Sittengesetz stehen, sondern vermag

selbst den *Inhalt* dieses Gesetzes darzustellen; er bedeutet nämlich so viel wie, daß eine Person als solche niemals der anderen vorgezogen werden darf. Der Satz z. B.: „Was dem einen recht ist, ist dem anderen billig", drückt nicht nur den trivialen Gedanken aus, daß das, was dem einen erlaubt ist, dem anderen in gleicher Lage auch erlaubt sein muß, sondern stellt wirklich ein Kriterium der Pflicht auf, nämlich eben die Forderung, daß bei der Behandlung von Personen keine der anderen vorgezogen werden darf. Es handelt sich an dieser Stelle noch nicht darum, zu entscheiden, ob dieser Satz eine *richtige* Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes darstellt. Es galt hier nur festzustellen, daß er sich aus dem Gedanken der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes nicht logisch ableiten läßt und daß die Täuschung, als ob dies dennoch möglich sei, durch die Zweideutigkeit des Wortes „recht" veranlaßt wird, die es leicht mit sich bringt, daß man ein analytisches Urteil mit einem sprachlich gleichlautenden synthetischen verwechselt und so zu der Meinung verführt wird, als ließe sich auf diesem Wege durch eine bloße Zergliederung des *Begriffs* der Pflicht eine Bestimmung ihres Inhalts und also ein *Kriterium* der Pflicht herausbringen.

Es muß also einen von dem Begriff der Pflicht unabhängigen Inhalt des Sittengesetzes geben. Diesen Inhalt wollen wir jetzt zu bestimmen suchen.

2. Kapitel.

Aufweisung des Inhalts des Sittengesetzes.

§ 81.

Um den Inhalt des Sittengesetzes zu finden, bleibt uns nur übrig, auf dem Wege der Zergliederung unserer faktischen ethischen Urteile fortzufahren, um zu untersuchen, was in diesen Urteilen an allgemeinen Voraussetzungen über den Inhalt der Pflicht eingeschlossen ist. Wir müssen also jetzt diese Zergliederung an der Stelle wieder aufnehmen, wo wir sie abgebrochen haben.

Wir fragen uns also: Welche Regeln leiten uns, wenn wir ein Urteil darüber fällen, was Pflicht ist? Die erste Antwort, die sich auf diese Frage bietet, wird sein: Es leiten uns im allgemeinen bei solchen Entscheidungen gewisse *Sittenregeln*. Wir haben, wenn wir vor einer ethischen Entscheidung stehen, im allgemeinen eine Regel bereit, die uns eine Anweisung gibt, was in diesem Falle als Pflicht zu gelten hat. Solche Regeln sind z. B. die der Höflichkeit im Umgange, der Aufrichtigkeit in der Mitteilung unserer Gedanken, der Hilfsbereitschaft gegenüber Bedrängten, der Treue gegen unsere Freunde, der Nachsichtigkeit gegenüber den Schwächen anderer. Bei genauerem Zusehen erweisen sich aber alle solche Sittenregeln als nicht streng allgemeingültig. Wir erleben oft genug Fälle, wo uns diese Regeln im Stiche lassen. Wir kommen in Situationen, die in diesem Regelkatalog nicht vorgesehen sind, oder auch in Situationen, wo zwar eine solche Regel anwendbar ist, wo wir uns aber für berechtigt halten, diese Regel zu durchbrechen. Dieser zweite Fall kommt immer dann vor, wenn ein Widerstreit einer solchen Regel mit einer anderen eintritt. Es kommt z. B. vor, daß man in einen Zwiespalt

gerät, wenn man der Regel der Höflichkeit ebenso genügen will wie der Regel der Aufrichtigkeit. Die Entscheidung, welche Regel dann vorzuziehen ist, kann nicht in einer dieser Regeln selber liegen. In einem solchen Kollisionsfalle ist also eine Einschränkung einer Sittenregel zu Gunsten einer anderen notwendig, wofür wir eines *Auswahlprinzips* bedürfen, welche wir einschränken und welche wir aufrecht erhalten sollen. Es bedarf also eines *streng allgemeingültigen Kriteriums*, das uns die Grenze der Gültigkeit der einen und anderen Sittenregel bestimmt und das füglich allein *Sittengesetz* heißen kann.

Diese Sittenregeln gewinnen wir durch induktive Verallgemeinerung auf Grund einer vergleichenden Zusammenfassung der einzelnen Fälle, wie wir sie im Laufe der Erfahrung kennen lernen. Eben darum, weil diese Sittenregeln durch eine induktive Vergleichung einzelner Fälle gewonnen werden, können sie nicht auf strenge Allgemeingültigkeit und also auf den Charakter von Sittengesetzen Anspruch machen. Denn wir wissen ja nicht ohne weiteres, wie weit diese Verallgemeinerung gehen darf, sondern bedürfen hierzu eines Prinzips, das seinerseits nicht durch eine solche Verallgemeinerung gewonnen werden kann.

Welches ist nun dieses allgemeine Prinzip?

§ 82.

Wenn wir uns diese Frage vorlegen, so finden wir zunächst, daß die Pflicht uns nie ursprünglich neue, eigene, positive Zwecke für das Handeln gibt, sondern immer nur beschränkend auftritt, wo wir irgend welche anderweitigen Zwecke verfolgen. Dieser Sachverhalt liegt nicht etwa schon, wie man meinen könnte, in der Tatsache des negativen Charakters der moralischen Wertung eingeschlossen Es könnte, rein logisch betrachtet, sehr wohl sein, daß uns durch die Pflicht positive

Zwecke neu gegeben werden, ohne daß doch die Realisierung dieser Zwecke einen positiven Wert zu haben brauchte. Wir können aus dem negativen Charakter der moralischen Wertung noch nicht auf den negativen Charakter des Sittengesetzes schließen. Dieser ist erst eine neue Tatsache, die wir für sich feststellen müssen.

Für den, der nicht schon irgend welche Zwecke im Leben verfolgt, könnte es auch keine Pflicht geben, denn es wäre nichts da, was hier durch die Pflicht eingeschränkt werden könnte. Wir müssen schon voraussetzen, daß ein Mensch überhaupt leben und handeln will, damit wir ihm Pflichten zuschreiben können. Es mag sein, daß unter Umständen der Verzicht auf das Leben und Handeln überhaupt gegen eine Pflicht verstößt, aber dann doch nicht unmittelbar darum, weil es nach einem Sittengesetz Pflicht wäre, zu leben oder zu handeln, sondern nur um bestimmter anderer Pflichten willen, die von dem mittelbar verletzt werden, der auf das Leben und Handeln verzichtet. Leben und Handeln ist an und für sich nicht Pflicht, und ebensowenig die Verfolgung irgend eines näher bestimmten Zweckes, wie etwa andere Menschen glücklich zu machen oder seiner geistigen Ausbildung zu leben. Denken wir uns einen Menschen, der abseits von aller Gesellschaft ein einsiedlerisches Leben führt und dies auch nicht etwa dazu benutzt, seinen Geist zu kultivieren. Vielleicht werden wir einem solchen Menschen die Verletzung einer Pflicht vorwerfen; aber dann doch nur im Hinblick auf andere Pflichten, die ihm noch aus seinem früheren Leben obliegen und denen er sich durch die Flucht aus der Gesellschaft entzieht. Es mag sein, daß uns, auch wenn wir von derartigen Pflichten absehen, das Leben eines solchen Menschen nicht gefallen kann; aber darauf kommt es hier nicht an, denn die Wertung, die sich auf das Prinzip der Pflicht gründet, hat nur negativen Charakter. Es müßte, um hier von Pflicht-

widrigkeit zu sprechen, dem Leben dieses Menschen ein unendlicher Unwert zuzuschreiben sein und nicht nur der Mangel eines höheren, nämlich positiven Wertes. So verhält es sich aber nicht.

Der Inhalt des Sittengesetzes kann also nicht darin bestehen, daß uns die Realisierung irgend welcher positiver Zwecke aufgegeben wäre, sondern nur in einer Regel der *Beschränkung* unserer positiven Zwecke.

§ 83.

Die nächste Frage wird daher sein: Welches ist die Bedingung, auf die das Sittengesetz die Verfolgung unserer Zwecke einschränkt?

Darauf ist die Antwort bald gefunden. So lange wir in der Verfolgung unserer Zwecke nur mit Sachen umgehen, d. h. mit körperlichen Dingen, so lange tritt unserer Willkür keine Pflicht beschränkend entgegen. So lange mögen wir Interessen befriedigen, welche wir wollen und auf welchem Wege wir wollen, wir tun daran nie unrecht. Dieses wird erst möglich, wo wir durch unsere Handlungen nicht auf bloße Sachen einwirken, sondern auch ein fremdes *Interesse* berühren. Die Bedingung, auf die die Pflicht unsere Willkür einschränkt, ist also die Rücksicht auf die Interessen anderer.

Hier müssen wir uns aber wieder in Acht nehmen, nicht zu viel zu behaupten. Es ist uns nicht ohne weiteres geboten, in irgend einer Weise auf die Interessen anderer durch unsere Handlungen einzuwirken. Diese Behauptung würde schon gegen den beschränkenden Charakter des Sittengesetzes verstoßen, wonach uns unmittelbar gar keine positiven Zwecke geboten sind. Vielmehr kann das Sittengesetz nur gebieten, daß, *falls* jemand durch sein Handeln auf die Interessen anderer irgend wie einwirkt, er hierbei einer gewissen Be-

dingung genügt. Wir sind also nicht völlig frei in der Art, *wie* wir auf die Interessen anderer durch unser Handeln einwirken. Solange wir dagegen gar nicht in die Gelegenheit kommen, auf die Interessen anderer einzuwirken, ist unser Handeln von aller sittlichen Beschränkung frei.

Es zeigt sich aber weiter, daß auch von den Handlungen, durch die wir auf die Interessen anderer einwirken, nur solche einer Beschränkung durch die Pflicht unterliegen, durch die wir dem Interesse anderer *entgegen* wirken. Halten wir uns nur in dem Bereich von Handlungen, die niemandes Interesse verletzen, so können wir auch sicher sein, die Grenze des sittlich Erlaubten nicht zu überschreiten.

Wir finden also, daß das gesuchte Kriterium der Pflicht eine Regel enthalten muß für die Beschränkung unserer Zwecke durch die Interessen anderer. Und zwar zeigt sich, daß diese Beschränkung nur dann eintritt, wenn unsere Interessen mit den Interessen anderer kollidieren. Das Sittengesetz enthält also eine Regel für die Beschränkung unserer Interessen durch die kollidierenden Interessen anderer.

§ 84.

Nach welcher Regel sollen wir nun unsere Zwecke einschränken?

Es genügt nicht, zu sagen: wir sollen unsere Zwecke einschränken auf die Bedingung, daß sie zusammenstimmen mit den Interessen anderer; denn diese Zusammenstimmung wäre noch auf verschiedene Weise möglich. Sollen wir etwa auf die Verfolgung unserer Zwecke überhaupt verzichten? Dann würde unser Verhalten gewiß der Bedingung der Zusammenstimmung mit den Interessen anderer genügen. Oder sollen wir wenigstens in den Fällen, wo die Verfolgung unserer Zwecke die Befriedigung der Interessen anderer gefährdet, auf unsere Zwecke

verzichten? Oder nach welcher Regel sonst soll diese Zusammenstimmung erzielt werden? Wir müssen also erst die Regel suchen, nach der unsere Zwecke mit den Interessen anderer zusammenstimmend gemacht werden sollen.

Wir finden diese Regel leicht, wenn wir uns die Frage vorlegen, was wir von einem anderen fordern, wenn er uns handelnd gegenüber tritt und durch Verfolgung seiner Zwecke in Kollision mit den unsrigen gerät. Wir fordern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d. h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist. Wir fordern, mit anderen Worten, daß er unsere Interessen so in Rücksicht zieht, wie er es tun würde, wenn sie die seinigen wären. Wenn er sein Interesse dem unsrigen vorzuziehen berechtigt sein soll, so muß dafür ein anderer Grund vorliegen als der bloße Umstand, daß es *sein* Interesse ist.

Ist aber schon die *Berechtigung* für ihn, sein Interesse vorzuziehen, auf die Bedingung eingeschränkt, daß es das unsrige überwiegt, so werden wir eine *Pflicht* dazu für ihn überhaupt nicht gelten lassen, mag das Übergewicht seines Interesses noch so erheblich sein. Gibt es keine anderen — von der Rücksicht auf die Kollision mit unserem Interesse unabhängigen — Gründe, aus denen er verpflichtet wäre, auf seinem Interesse zu bestehen, so kann der Umstand, daß er unser Interesse dadurch verletzen würde, einen solchen Grund gewiß nicht enthalten.

So entscheiden wir auch für uns selber, wenn die Frage entsteht, wie wir uns anderen gegenüber verhalten sollen. Es gilt uns, um eine Handlung in Übereinstimmung mit der Pflicht zu tun, nicht für hinreichend, daß wir dadurch einen Zweck, den wir gerade haben, erreichen, sondern, falls dadurch die Interessen anderer verletzt würden, halten wir es für not-

wendig, diese Interessen gerade so mit in Anschlag zu bringen, als wenn sie die unsrigen wären. Wir achten also die Interessen des Behandelten den unseren gleich; wir gestehen ihm den gleichen Anspruch auf Befriedigung seiner Interessen zu wie uns selber. Wir sollen den Wert einer Handlung, den sie für uns hat, nur vergleichsweise in Anschlag bringen, indem wir sie zugleich aus dem Standpunkt aller derer beurteilen, auf deren Interessen wir durch sie einwirken. Kurz, wir dürfen unser Interesse nur dann vorziehen, wenn es das *überwiegende* ist.

Sind wir aber berechtigt, unser überwiegendes Interesse vorzuziehen, so sind wir doch dazu nicht verpflichtet; vielmehr sind wir nur verpflichtet, unser Interesse dem überwiegenden anderer hintanzusetzen.

Man drückt den Umstand, daß die Person, als Träger von Interessen, im Unterschied von einer bloßen Sache dem Belieben entzogen ist, dadurch aus, daß man ihr *Würde* zuschreibt. Wenn wir demgemäß unter der Würde der Person den Anspruch auf Berücksichtigung ihrer Interessen verstehen, so können wir das Sittengesetz so aussprechen: *Jede Person hat als solche mit jeder anderen die gleiche Würde.* Dies ist also die gesuchte Regel für die Beschränkung unserer Zwecke durch die kollidierenden Interessen anderer.

§ 85.

Will man eine brauchbare und einwandfreie Formulierung des Sittengesetzes geben, so wird eine solche jedenfalls dreierlei zum Ausdruck bringen müssen. Sie muß erstens den beschränkenden Charakter des Sittengesetzes erkennen lassen. Es muß aus ihr hervorgehen, daß das Sittengesetz uns nicht ursprünglich neue Zwecke gibt, sondern nur unsere sonstigen Zwecke auf eine gewisse Bedingung einschränkt. Zweitens muß aus ihr hervorgehen, daß diese Einschränkung im Hin-

blick auf die Interessen anderer und nur dadurch erfolgt. Es muß also in ihr zum Ausdruck kommen, daß das Sittengesetz sich auf unsere Handlungen nur insofern bezieht, als wir durch sie in Wechselwirkung mit anderen Personen treten. Drittens muß sie die Regel enthalten, nach der wir unsere Zwecke beschränken sollen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Interessen anderer. Diese Regel ist die der persönlichen Gleichheit. Als eine Formulierung, die, bei möglichster Übersichtlichkeit, diesen Bedingungen genügt und also zugleich den genauen Sinn des aufgewiesenen Abwägungsprinzips zum Ausdruck bringt, schlage ich die folgende vor:

Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.

Erstens: Man könnte kürzer sagen: „Handle so, als ob die Interessen der von dir Behandelten auch deine eigenen wären", wenn dadurch nicht das Mißverständnis nahegelegt würde, als seien die mit der Hinzunahme der fremden Interessen vereinbaren Handlungen geboten und nicht vielmehr nur die mit ihr unvereinbaren verboten. Durch die negative Formulierung des Gebotes kommt also sein beschränkender Charakter zum Ausdruck.

Zweitens: Daß unsere Willkür nur insofern eingeschränkt wird, als wir auf die Interessen anderer Personen einwirken, kommt zum Ausdruck durch den Hinweis auf die Interessen der von unserer Handlung Betroffenen.

Drittens: Diese Einschränkung erfolgt auf die Bedingung der Gleichheit. Wir dürfen also z. B. nicht sagen: „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr betroffenen Personen die deinigen wären." Denn wenn ich sage: „Handle nie so, daß du nicht auch von dem Standpunkt des Behandelten aus

in deine Handlung einwilligen könntest“, so weiß ich nicht, wie ich die Interessen des Behandelten in Anschlag zu bringen hätte gegenüber den meinigen. Nähme man eine solche Formulierung genau, so würde dadurch zu viel verlangt, nämlich daß nur solche Handlungen erlaubt sind, die mit den Interessen der von ihr Betroffenen in Einklang sind. Es wäre also notwendig, unsere Handlungen immer so zu beschränken, daß jede Verletzung der Interessen anderer ausgeschlossen wäre. Es soll aber nur eine solche Verletzung fremder Interessen ausgeschlossen sein, die nicht zur Befriedigung eines überwiegenden eigenen Interesses notwendig ist. Dieser Fehler wird vermieden, wenn nur verlangt wird, daß wir unsere Interessen so weit einschränken, wie wir sie einschränken würden, wenn die fremden Interessen *auch* unsere eigenen wären, d. h. wenn die Interessen der anderen mit den unsrigen in einer Person vereinigt wären. Denn unser eigenes Interesse werden wir dann und nur dann selbst verletzen wollen, wenn es zur Befriedigung eines überwiegenden eigenen Interesses notwendig ist. Hierin kommt zum Ausdruck, daß wir die Interessen der anderen nach der Regel der persönlichen Gleichheit neben den unsrigen in Anschlag zu bringen haben.

Ich denke mir also die kollidierenden Interessen in einer und derselben Person vereinigt, um von dem Unterschied der Personen als solcher zu abstrahieren. Bleibt die Handlung nach Ausführung dieser Abstraktion noch möglich, so ist sie erlaubt, andernfalls verboten. Das Kriterium der Rechtlichkeit der Handlung liegt also darin, daß eine die beiderseitigen Interessen in sich vereinigende Person sich zu ihr entschließen könnte. Diesen Satz nenne ich das *Abwägungsgesetz.*

§ 86.

Das aufgewiesene Abwägungsprinzip schränkt die Befriedigung unserer Interessen nur durch Interessen anderer Personen ein. Wir haben aber bei der Aufweisung davon abgesehen, ob dies Prinzip selber vielleicht schon übertreten worden war und welchen Einfluß dies auf eine spätere Situation haben würde.

Falls sich jemand unter Verstoß gegen dieses Prinzip eine widerrechtliche Interessenbefriedigung verschafft hat, so urteilen wir, daß er sich hierdurch einen Unwert zugezogen hat, der die Lage zu seinen Ungunsten verschiebt und es rechtfertigt, ihn in gewissem Maße zu benachteiligen. Einem rücksichtslosen Menschen gegenüber fühlen auch wir uns nicht in dem Maße zur Rücksicht verpflichtet, wie es sonst der Fall wäre, und sehen es als Wohlwollen an, wenn wir sie ihm dennoch erweisen, „um unserer selbst willen", wie man zu sagen pflegt. Wir würden eine Forderung der vollen Rücksicht seitens eines solchen Menschen als unbillig zurückweisen; wir sprechen ihm den Anspruch auf Rücksicht in einem gewissen Maße ab.

Dieses Maß richtet sich seinerseits nach dem Grade, in dem der Betreffende selbst die Rücksicht außer Acht gelassen hat. Er büßt den Anspruch auf Rücksicht im *gleichen* Maße ein, als er die anderen geschuldete Rücksicht verabsäumt hat. Erhebt er diesen Anspruch dennoch, so sehen wir hierin eine Anmaßung über die Grenzen seines Rechts hinaus. Wir verlangen also faktisch von ihm, daß er *keine bessere* Behandlung beansprucht, als er sie anderen hat zuteil werden lassen. Er hat durch die Verletzung der Würde anderer Personen im gleichen Maße von seiner eigenen Würde eingebüßt. Die Verletzung des Gesetzes kehrt sich auch gegen ihn selbst.

Dieser allgemeine Satz läßt sich auch formulieren:

Du sollst in eine gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber bewiesen hast.

Diesen Satz nenne ich das *Vergeltungsgesetz.* Er ist offenbar die Umkehrung des vorhin aufgewiesenen Abwägungsgesetzes. Dort war geboten, die eigenen Interessen nicht vor den fremden zu bevorzugen, während hier verlangt wird, falls dies doch geschehen ist, die eigenen Interessen jetzt im selben Maße zurücksetzen zu lassen. Gemeinsam ist beiden Sätzen der *Ausgleich* der Interessen gemäß dem Kriterium der Abstraktion vom Unterschied der Personen als solcher und also das Gebot der Wahrung der *Gleichheit* der Würde der Personen, d. h. der *Gerechtigkeit.* Das eine Gesetz bezieht sich auf die Verletzung, das andere auf die Wiederherstellung der Gleichheit. Das gemeinsame oberste Prinzip, auf das sie sich zurückführen lassen, das allgemeine *Sittengesetz*, läßt sich daher aussprechen: *Wahre die Gleichheit der persönlichen Würde* oder: *handle gerecht.*

Die beiden speziellen Sätze stehen insofern nicht auf einer Stufe, als das Vergeltungsgesetz nur unter der Voraussetzung Anwendung findet, daß das Abwägungsgesetz bereits verletzt worden ist, während dieses vom Vergeltungsgesetz unabhängig ist und für sich unmittelbar aus dem allgemeinen Sittengesetz folgt.

3. Kapitel.

Die Gerechtigkeit als einziges Prinzip aller Pflichten.

§ 87.

Nach der gegebenen Formulierung des Sittengesetzes entspringen alle Pflichten aus dem Gebot der Gerechtigkeit. Hiergegen werden nun eine Anzahl Einwände gemacht, indem man das Vorhandensein von Pflichten behauptet, die sich nicht auf die der Gerechtigkeit zurückführen lassen.

Wir wollen daher, um die Probe auf die ausgeführte Abstraktion zu machen, an der Hand von einzelnen Beispielen untersuchen, ob es derartige Pflichten wirklich gibt oder ob nicht vielmehr die Handlungen, die hier als Pflicht erscheinen, es gar nicht in strenger Allgemeinheit sind und in den Fällen, wo sie wirklich Pflicht sind, sich als mittelbare Pflichten aus dem Gebot der Gerechtigkeit ableiten lassen.

Zunächst werden die sogenannten *Pflichten gegen sich selbst* angeführt. Es ist klar, daß unsere Formulierung solche Pflichten nicht zuläßt. Gäbe es eine Pflicht der Berücksichtigung nicht nur fremder, sondern auch eigener Interessen, so könnte es nie gestattet sein, auf die Befriedigung berechtigter Interessen zu verzichten. Es könnte also nie zu erlaubten Handlungen kommen, die nicht zugleich Pflicht wären. Dem widerspricht unser tatsächliches Urteil. Niemand läßt sich einreden, es wäre ihm nicht erlaubt, auf die Befriedigung des einen oder anderen Interesses von sich aus Verzicht zu leisten.

§ 88.

Nun könnte man meinen, daß es aber doch bestimmte Interessen gebe, auf die zu verzichten verboten wäre. Es läßt sich aber kein einziges Interesse allgemein als ein solches kennzeichnen. Am ehesten sollte man dies für das Interesse am *Leben* erwarten, für den Selbsterhaltungstrieb. Es wird denn auch von vielen die Pflicht behauptet, sich unter keinen Umständen das Leben zu nehmen. Aber schon die Tatsache, daß alle Verteidiger dieser Ansicht sie durch andere Gründe zu stützen suchen, sollte uns mißtrauisch machen. Es wird z. B. behauptet, der Selbstmord widerspreche der Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott, der uns das Leben geschenkt hat, oder der Pflicht gegenüber der Gesellschaft und dem Vaterlande oder unseren Angehörigen gegenüber. Mit alledem wird ja aber nicht eine unmittelbare Pflicht der Selbsterhaltung behauptet, es wird vielmehr eine solche Pflicht mittelbar aus Pflichten gegen andere abgeleitet. Es ist zuzugeben, daß wir den Selbstmord im allgemeinen als pflichtwidrig ansehen, aber nur, weil unser Leben die notwendige Vorbedingung ist, um die Pflichten zu erfüllen, die wir bereits gegen andere haben. Könnten wir von den Ansprüchen anderer an uns und von ihrem Interesse an unserem Leben ganz absehen, so würden wir uns auch das Recht zusprechen, frei über unser Leben zu verfügen. Ist jemand durch keinerlei Pflichten gegen andere an das Leben gebunden und nimmt sich infolge einer Anwandlung von Lebensüberdruß das Leben, so werden wir diese Handlung als unbesonnen oder töricht und unschön bezeichnen, aber nicht als pflichtwidrig. Es kann sogar der Fall eintreten, wo überwiegende Interessen anderer den Selbstmord zur *Pflicht* machen. Unter Umständen kann es z. B. vorkommen, daß ein unheilbar Kranker, dessen Leben nicht nur ihm selbst, sondern auch anderen zur Last fällt, oder

jemand, der mit Sicherheit voraussieht, daß er einer unheilbaren schweren Geisteskrankheit anheimfällt, verpflichtet ist, seinem Leben ein Ende zu machen.

§ 89.

Eine andere häufig angeführte Pflicht gegen uns selbst ist die Pflicht der *Ehre*, die vor allem fordert, keine Verletzung unseres Rechts seitens anderer zu dulden. Nun ist es wiederum richtig, daß eine solche Pflicht tatsächlich in der Mehrzahl der Fälle besteht. Soweit aber die Ehre Pflicht ist, handelt es sich auch hier nur um eine mittelbare Pflicht gegen andere. Die ungehinderte Rechtsverletzung wirkt nicht nur auf den Charakter des Täters selbst schädigend zurück, was weniger ins Gewicht fällt, sondern die allgemeine Rechtssicherheit beruht zu einem wesentlichen Teil auf der Erwartung, daß niemand sich eine Verletzung seines Rechts gefallen läßt. Und wer hier aus Feigheit oder Bequemlichkeit sein Recht kränken läßt, macht sich zum Mitschuldigen daran, daß überhaupt mit einer solchen Möglichkeit gerechnet werden kann; er trägt also mit die Verantwortung an den Verbrechen, die durch eine solche Erwägung begünstigt werden. Ferner schädigt derjenige, der sein Recht nicht verteidigt, unter Umständen das Ansehen seiner Familie oder seines Standes oder überhaupt der Gemeinschaft, in der er lebt. Sehen wir aber von alledem ab und schließen wir alle sonstigen Pflichten gegen andere aus, so sind wir sicher nicht zur Wahrung unseres Rechts verpflichtet. Wer in allem und jedem auf seinem Recht besteht, gilt uns vielmehr als Pedant.

Vielfach wird jedoch der Begriff der Ehre anders bestimmt, indem man darunter die Bedingung dafür versteht, daß wir uns selbst achten können. Diese Bedingung ist aber ihrerseits nichts anderes als die Pflichterfüllung überhaupt. Alle

Pflichten wären demnach noch einmal Pflicht dadurch, daß ihre Erfüllung ein Gebot der Ehre ist. Damit wäre aber zu viel und zu wenig gesagt. Zu viel, indem die Ehre alle Pflichten umfassen würde, es also keine besonderen Pflichten der Ehre geben würde. Und zu wenig, indem keine einzige Pflicht auf diesem Wege abgeleitet werden könnte. Damit etwas eine Pflicht der Ehre sein könnte, müßte es schon aus einem anderen Grunde Pflicht sein. Mit einer derartigen Bezeichnung wäre also nichts gewonnen.

§ 90.

Ähnlich, wie mit den Pflichten der Selbsterhaltung und der Ehre verhält es sich mit anderen sogenannten Pflichten gegen uns selbst, etwa solchen der Mäßigkeit, der Erhaltung der Gesundheit, der Ausbildung unserer Fähigkeiten. Solche Pflichten bestehen tatsächlich mit großer Allgemeinheit. Dies verleitet uns dazu, sie als unmittelbare Pflichten anzusehen. Auch sie sind aber doch nur mittelbare Pflichten, indem sie die Bedingung für die Erfüllung anderer Pflichten sind. Wer sich z. B. eine Krankheit zuzieht, beraubt sich der Möglichkeit, seine Pflichten in vollem Maße erfüllen zu können, und fällt leicht anderen zur Last. Soweit die Krankheit selbstverschuldet ist, liegt also eine pflichtwidrige Handlung vor. Sehen wir aber von solchen mittelbaren Pflichten ab, so sind Mäßigkeit, Erhaltung der Gesundheit und Ausbildung der eigenen Fähigkeiten zwar wesentliche Momente eines schönen und schätzenswerten Lebens, aber nicht unsere Pflicht. Ein Trunkenbold, der niemandem Schaden zufügt, mag unseren Abscheu erregen, wir werden aber nicht sagen, daß er ein Verbrechen begeht. Und wenn ein asketischer Einsiedler, der zu niemandem in Beziehungen steht, seine Gesundheit vernachlässigt, so gilt uns dies gewiß nicht als pflichtwidrig.

§ 91.

Am häufigsten werden wohl die Pflichten der *Wahrhaftigkeit* und *Treue* als gleichberechtigt neben die Pflicht der Gerechtigkeit gestellt. Wir halten es aber doch unter Umständen für erlaubt, jemanden zu täuschen. Können wir beispielsweise dadurch einen Verbrecher an einem Morde verhindern, so werden wir es sogar als unsere Pflicht ansehen.

Ist aber die Wahrhaftigkeit auch nicht in strenger Allgemeinheit Pflicht, so ist sie es doch mit nur seltenen Ausnahmen. Dies läßt sich sogar a priori aus der Pflicht der Gerechtigkeit ableiten.

Von Wahrhaftigkeit und Treue kann nur Wesen gegenüber die Rede sein, die getäuscht werden können, die somit überhaupt eines Urteils fähig sind, also vernünftigen Wesen gegenüber. Gegen solche Wesen haben wir nun besondere Pflichten. Ein vernünftiges Wesen vermag, sofern es handelt, aus der Vorstellung eines Zweckes heraus zu handeln. Es kann die Mittel zu diesem Zwecke erkennen und sich in seinem Handeln danach richten. Diese Möglichkeit beruht darauf, daß wir in der Natur leben und mit Hilfe der Naturgesetze die Folgen unseres Handelns vorausbestimmen können. Wenn wir aber mit vernünftigen Wesen in Wechselwirkung leben, so hängen die Folgen unseres Handelns auch von dem Verhalten dieser Wesen ab. Um ihr Verhalten im voraus richtig beurteilen zu können, sind wir auf Mitteilungen ihrerseits angewiesen und müssen ihnen Glauben schenken können. Wir haben zunächst das Interesse, im Einzelfall eine richtige Mitteilung zu erhalten, auch wenn diese nicht das zukünftige Verhalten anderer, sondern irgend welche Tatsachen betrifft. Sehr viel wesentlicher und von ungleich größerer Bedeutung ist aber unser dauerndes Interesse daran, uns überhaupt auf die Aussagen und Zusagen anderer verlassen zu können. Hat jemand

uns ein einziges Mal getäuscht, so sind wir der Wahrheit seiner Aussage oder der Zuverlässigkeit seines Versprechens überhaupt nicht mehr sicher, ja wir werden auch anderen gegenüber mit unserem Vertrauen mehr zurückhalten. Eine einzige Unwahrhaftigkeit oder Untreue kann also eine unübersehbare Schädigung der Grundlage bedeuten, auf der überhaupt erst jede Gemeinschaft vernünftiger Wesen beruht.

Die Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue folgen aber nicht nur auf diesem Wege aus der Pflicht der Gerechtigkeit. Sonst wäre es unverständlich, warum wir das Gefühl der Schuld hauptsächlich dem Getäuschten gegenüber haben und nicht ebenso auch unbeteiligten Personen gegenüber, deren Glaube an unsere Zuverlässigkeit doch in gleicher Weise zerstört werden kann. Ja wir können uns den Fall denken, daß unsere Täuschung unentdeckt bleibt und auch in ihren Folgen niemanden zu falschem Handeln verleitet. Wir behalten, auch wenn wir das wissen, das Gefühl der Schuld dem Getäuschten gegenüber. Dies Gefühl tritt auch auf, wenn wir Personen getäuscht haben, die überhaupt nicht im stande sind, zu handeln, etwa Sterbende oder Gelähmte. Und es äußert sich immer in der Form einer Schuld dem Getäuschten gegenüber. Es widerstrebt uns, denken zu müssen, daß wir selbst in derartigen Fällen getäuscht werden würden. Wir setzen also voraus, daß jedes vernünftige Wesen ein Interesse daran hat, mit den anderen vernünftigen Wesen in einer Wahrheitsgemeinschaft zu leben und von ihnen nicht hintergangen zu werden. Dies Interesse ist so schwerwiegend, daß es besonderer Umstände bedarf, damit andere Interessen eine Täuschung dennoch rechtfertigen oder gar fordern können.

§ 92.

Die Pflichten der Wahrhaftigkeit und der Treue sind also mittelbare, aus der Pflicht der Gerechtigkeit sich ergebende Pflichten. Kommt es weniger auf wissenschaftliche Strenge als auf die Aufstellung einer Sittenregel an, so kann man in Anbetracht ihrer weitgehenden Gültigkeit auch geradezu von einer allgemeinen Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue sprechen. Infolgedessen kommt der Ursprung dieser Pflicht dem einzelnen nicht ohne weiteres zum Bewußtsein, und so entsteht der Anschein, daß es eine besondere Pflicht der Wahrhaftigkeit und der Treue unabhängig von der Pflicht der Gerechtigkeit gibt. Wäre dem so, dann wäre eine Täuschung nur erlaubt, wenn sie um einer anderen Pflicht, etwa der Gerechtigkeit willen geboten wäre. Dies widerspricht aber unserem faktischen sittlichen Urteil. Wir sehen die Täuschung eines anderen auch in manchen Fällen als erlaubt an, wo wir sicher nicht zu ihr verpflichtet sind, z. B. zum Zweck eines harmlosen Scherzes. Aber auch in manchen ernsteren Fällen gilt uns eine Täuschung als gestattet, wenn die von ihr zu befürchtenden Interessenverletzungen nicht im Verhältnis stehen zu wesentlichen eigenen Interessen, die wir nur so schützen können. Und zur Wahrnehmung eigener Interessen halten wir uns keineswegs für verpflichtet.

Dasselbe gilt von der Pflicht der Treue. Wer würde sich wohl ein Gewissen daraus machen, unter Umständen eine Verabredung zu versäumen, wenn sehr schwerwiegende Interessen es erforderlich machen.

Dies genügt schon, um das Bestehen einer besonderen Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue auszuschließen. Wir können uns aber auch in jedem einzelnen Fall überzeugen, daß bei diesen Pflichten stets jemand vorausgesetzt wird, *dem gegenüber* wir verpflichtet sind, sei dies ein einzelner, etwa

der Empfänger unserer Mitteilung, oder viele oder die ganze Gesellschaft, in der wir leben. Es liegt also stets ein *Recht* dieser Personen auf unsere Wahrhaftigkeit oder Treue vor. Dies Recht der anderen zu wahren, ist aber immer eine Forderung der Gerechtigkeit.

4. Kapitel.

Erörterung des Begriffs des Rechts.

§ 93.

Insofern, einem Gesetz zufolge, das Interesse einer Person die Willkür anderer einschränkt, sagen wir, daß dieser Person ein Recht gegenüber den anderen zukommt. Der Begriff des Rechts ist also der Begriff, durch den wir den Inhalt des Sittengesetzes bestimmen. *Das Sittengesetz ist ein Rechtsgesetz*, d. h. unsere Pflichten werden ihrem Inhalte nach bestimmt durch Rechte. Dieser Satz läßt sich nicht rein logisch aus dem Begriff der Pflicht ableiten, sondern ist ein *synthetischer* Satz und gibt uns in der Tat ein *Kriterium* der Pflicht. Er erschöpft zwar nicht den ganzen Inhalt des Sittengesetzes, denn er enthält noch nicht die Regel für die gegenseitige Beschränkung der Interessen. Diese liegt erst in dem Gesetz der persönlichen Gleichheit. Ehe wir aber auf die Bedeutung dieses Gesetzes eingehen können, müssen wir den Begriff des Rechts einer näheren Erörterung unterziehen.

Jede Rechtsfrage schließt eine Interessenfrage ein, denn wir sprechen von einem Rechte ja nur da, wo ein *Interesse* vorliegt, das die Willkür anderer einschränkt. Wenn aber auch jede Rechtsfrage eine Interessenfrage einschließt, so *ist* doch darum eine Rechtsfrage nicht eine Interessenfrage. Das Wort „Recht“ *bedeutet* nicht so viel wie das Wort „Interesse“. Jede Rechtsverletzung schließt eine Interessenverletzung ein,

aber eine Rechtsverletzung *bedeutet* nicht eine Interessenverletzung. Auf diesen Unterschied zwischen dem Begriff des Rechts und dem des Interesses kommt es hier zunächst an. Ein Interesse ist immer notwendig, um den Inhalt eines Rechts zu bestimmen, aber das Interesse *ist* an und für sich noch nicht ein Recht. Aus dem bloßen Bestehen eines Interesses folgt noch nicht ein Rechtsanspruch an andere, dieses Interesse zu achten, d. h. ihre Zwecke zu Gunsten dieses Interesses einzuschränken. Ein Interesse begründet also noch kein Recht. Auch wenn die Interessen des einen und anderen kollidieren, so folgt daraus nichts für das Recht des einen oder anderen. Angenommen, es verhielte sich nicht so und ein Interesse würde schon ein Recht ausmachen, dann würde das Interesse von *A* an einer gewissen Handlung das Recht von *A* auf diese Handlung begründen, nämlich den Anspruch an *B*, dies Interesse zu achten, also die Forderung an *B*, *A* nicht an dieser Handlung zu hindern. Es würde aber andererseits das kollidierende Interesse von *B* ein Recht für *B* begründen, sein Interesse zu befriedigen und also *A* an der Befriedigung seines Interesses zu hindern. Dies wäre aber ein Widerspruch; denn auf der einen Seite würde *B* die Pflicht haben, die Handlung von *A* nicht zu hindern, und auf der anderen Seite würde er zu der Verhinderung derselben Handlung von *A* berechtigt sein, d. h. er würde *nicht* die Pflicht haben, die Handlung von *A* nicht zu hindern. Der Begriff des Interesses gibt uns also noch nicht den Begriff des Rechts, und logisch folgt daraus, daß etwas ein Interesse ist, nimmermehr, daß es ein Recht ist.

Daß ein Interesse an und für sich noch kein Recht konstituiert, kann man schon daraus ersehen, daß wir Interessen auch der unbelebten Natur gegenüber haben, hierbei aber nicht von einem Recht sprechen können. Wenn das Interesse eines Menschen durch eine bloße Naturgewalt verletzt wird, so sagen wir nicht, daß ihm ein Unrecht geschehe, sondern

wir bedauern nur, daß ihm ein *Unglück* zustößt. Ein Unglück ist eine Interessenverletzung; ein Unrecht ist etwas ganz anderes, wenn dazu auch notwendig eine Interessenverletzung gehört. Und auch wenn die Interessenverletzung von einem lebenden Wesen ausgeht, braucht sie nicht ein Unrecht zu sein. Wenn ein Mensch von einem wilden Tier angefallen und zerrissen wird, so sagen wir nicht, daß ihm ein Unrecht geschehen sei; nämlich darum nicht, weil das Tier zwar auch ein Interesse hat, das dem Interesse des Geschädigten zuwiderläuft, aber nicht vernünftig, d. h. der Vorstellung eines praktischen Gesetzes fähig ist. Ein praktisches Gesetz allein würde eine Einschränkung der Interessen anderer Wesen als ein Recht des Menschen begründen können. Ja auch die Interessenverletzung seitens eines vernünftigen Wesens stellt nur dann eine Rechtsverletzung dar, wenn sie durch ein praktisches Gesetz verboten ist. Daß dies nicht immer der Fall sein kann, geht schon daraus hervor, daß von kollidierenden Interessen notwendig eines verletzt werden muß. Der bloße Umstand also, daß ein Interesse verletzt wird, ist noch nicht hinreichend, um von einer Rechtsverletzung oder einem Unrecht zu sprechen.

§ 94.

Wir dürfen ferner den Begriff des Rechts nicht verwechseln mit dem Begriff des Rechten. Wir nennen eine Handlung *recht* oder auch *rechtlich*, wenn sie dem Sittengesetz genügt. Wir können dann auch sagen, sie sei *richtig*. Hier ist aber nicht vom „recht Handeln“ oder „recht tun“ die Rede, sondern von dem „Rechte Haben“. Das Rechte tun bedeutet nur, daß die Pflicht nicht übertreten wird oder daß die Handlung, die wir tun, *erlaubt* ist. Es bedeutet, mit anderen Worten, daß wir sie tun *dürfen* oder zu ihr *befugt* sind, kurz daß sie *nicht verboten* ist. Dieser Begriff des Rechten gibt uns keinen Inhalt des

Sittengesetzes und also kein Kriterium der Pflicht. Wir können auf Grund dieses Begriffs des Rechten nie zu einer Einschränkung unserer Willkür gelangen. Eine solche setzt nämlich immer schon ein Verbot voraus, mit dem wir die Handlung vergleichen müssen, um zu entscheiden, ob sie ihm nicht widerspricht und ob wir also zu ihr befugt sind. Ohne ein solches Verbot gäbe es kein Gesetz, dem unsere Handlung zuwider laufen könnte; es wäre also keine Handlung unerlaubt und folglich jede recht. Unsere Willkür wäre also in der Tat unbeschränkt.

Der bloße Umstand, daß wir eine Befugnis haben, d. h. daß uns eine bestimmte Handlung nicht verboten ist, kann daher für sich noch kein Recht begründen. Vom Recht kann erst die Rede sein, wenn schon ein Gebot vorliegt, durch Vergleichung mit dem entscheidbar ist, ob eine Handlung erlaubt ist oder nicht. Man kann dies auch so einsehen. Daraus, daß *A* befugt ist, einen gewissen Zweck zu verfolgen, d. h. daß ihm eine Handlung nicht verboten ist, folgt noch nicht die Pflicht für *B*, *A* in der Verfolgung seines Zweckes gewähren zu lassen, was doch nötig wäre, um *A* ein Recht auf diese Handlung zu geben. Die Handlung könnte ja auch ohne ein schon vorauszusetzendes Gebot erlaubt sein: wenn nämlich *überhaupt kein Gebot* besteht, das die Sphäre der möglichen Handlungen einschränkt. Dann besteht aber auch kein Gebot für *B*, das Interesse von *A* zu achten, und folglich kein Recht für *A*, es zu befriedigen. Es *widerspricht* sich also nicht, daß *A* befugt ist, die Handlung zu tun, und *B* befugt ist, ihn die Handlung *nicht* tun zu lassen. Wir können das auch so ausdrücken: Daraus, daß *A* recht an einer Handlung tut, läßt sich nicht schließen, daß *B* unrecht täte, ihn an der Handlung zu hindern. Denn wenn wir noch kein Gebot voraussetzen, so ist keinem von beiden etwas geboten oder verboten; mithin kann keiner durch irgend eine Handlung unrecht tun. Daß

wir an etwas recht tun, bedeutet also noch nicht, daß wir ein Recht haben, es zu tun.

Ein Recht erfordert erst ein *Gesetz*, das die Willkür anderer einschränkt auf die Bedingung der Achtung der Interessen des Berechtigten. Das Recht des einen besteht nur durch die Verbindlichkeit der anderen. Der Begriff dieser Verbindlichkeit liegt schon im Begriff des Rechts. Es verhält sich aber nicht umgekehrt, daß im Begriff der Verbindlichkeit schon der des Rechts läge. Die Verbindlichkeit oder Pflicht wird zwar ihrem Inhalt nach nur durch Rechte bestimmt, nicht aber der *Begriff* der Pflicht durch den Begriff des Rechts. Der Inhalt der Pflicht ist die Achtung der Interessen anderer; es wird also der Pflicht ihr Inhalt durch die *Rechte* dieser anderen gegeben. Dies ist ein synthetischer Satz, der sich also nicht schon aus dem Begriff der Pflicht herausziehen läßt, sondern erst den *Inhalt* der Pflicht oder ihr *Kriterium* zum bloßen *Begriff* der Pflicht hinzubringt.

Alle Rechte sind also nur definiert durch Pflichten. Das kann man wieder daraus ersehen, daß der bloßen Naturgewalt gegenüber von keinem Recht die Rede sein kann. Es hat keinen Sinn, eine Naturgewalt durch ein praktisches Gesetz einzuschränken; ein praktisches Gesetz kann sich nur beziehen auf Wesen, die der Vorstellung von Gesetzen fähig sind und dieser Vorstellung gemäß zu handeln vermögen. Also nur vernünftigen, handelnden Wesen gegenüber gibt es Rechte, denn nur sie können durch ein praktisches Gesetz eingeschränkt werden. Dieser Satz ist analytisch.

Mein Recht ist also nicht, was mir erlaubt ist, sondern was anderen mir gegenüber geboten ist. Der Begriff des Rechts setzt daher den der Pflicht voraus. Gehen wir dagegen nur von dem Begriff des Rechten aus, so kommen wir nicht zu der Lehre von dem Recht, denn dazu müssen wir immer ein praktisches Gesetz haben, das die Befugnisse einschränkt. Die

Lehre von den Rechten würde dann geradezu zu einer Lehre von der *Beschränkung* der Rechte werden, was ungereimt ist.

§ 95.

Wenn das Recht die Willkür beschränkt, so kann — scheint es — diese Beschränkung dem Willen nur durch einen anderen *Willen* auferlegt werden. Dieser Gedanke führt auf den Versuch, den Begriff des Rechts auf den Begriff des Willens zurückzuführen. Es entsteht daher die Frage: Wie ist die rechtliche Beschränkung eines Willens durch einen anderen Willen möglich?

Daß ein Wille durch einen anderen rechtlich verbunden werden könne, steht hier nicht in Frage. Die Frage ist nur: Wie ist etwas derartiges möglich? Der bloße Umstand, daß der eine *will*, der andere möge etwas tun oder lassen, kann an und für sich doch nicht genügen, um diesem die rechtliche Verbindlichkeit aufzuerlegen, es zu tun oder zu lassen. Die Aussage, daß jemand will, ich solle etwas tun, bedeutet nicht dasselbe wie die Aussage, daß ich rechtlich verbunden sei, das von dem anderen Gewollte zu tun. Wie kann also der Wille des einen für den anderen rechtliche Verbindlichkeit erlangen?

Nach der Lehre, daß das Recht Wille sei, ließe sich die rechtliche Verbindlichkeit des einen Willens für den anderen nur dadurch erklären, daß ein höherer, dritter Wille jenem ersten das Recht erteilt, den anderen zu verbinden. Es müßte also ein den beiden übergeordneter Wille da sein, der *will*, daß der eine Wille sich nach dem anderen richtet. Aber es ist leicht zu sehen, daß eine solche Erklärung nicht genügen kann, da sie, um eine rechtliche Verbindlichkeit zu begründen, zu der Annahme eines weiteren, noch höheren Willens greifen müßte, der seinerseits erst dem einen Willen die Verbindlichkeit auferlegt, dem zweiten zu folgen, wenn der dritte es will. Die

Frage, wie ein Wille den anderen rechtlich binden kann, wäre auf diese Weise nur verschoben, da um nichts leichter zu begreifen ist, wie ein Wille durch einen anderen dazu verbunden werden kann, einem dritten zu folgen, als wie überhaupt ein Wille durch einen anderen verbunden werden kann. Die fragliche Erklärung würde uns nur auf eine unendliche Reihe von immer höheren Willensakten führen, deren jeder erst durch den nächst höheren seine rechtliche Bedeutung erhielte, ohne daß wir mit der Beantwortung der Frage, wie ein Wille rechtlich verbindlich werden kann, je zum Ziel kämen.

Hieraus ist ersichtlich, daß die bloße Möglichkeit der rechtlichen Verbindlichkeit eines Willens für einen anderen das Bestehen eines von jedem Willen unabhängigen Rechts voraussetzt. Nur wenn es ein auf keinen Willen weiter zurückführbares Recht gibt, vermöge dessen ein Wille einen anderen einschränkt, kann der eine Wille für den anderen verbindlich werden. Und hierfür genügt es auch wieder nicht, daß die *Befugnis* für den einen besteht, vom anderen etwas zu wollen, um dadurch diesen rechtlich zu verbinden. Denn daß dem einen nur *nicht verboten* ist, vom anderen etwas zu wollen, hat noch nicht zur Folge, daß dem anderen verboten ist, das Gewollte zu unterlassen. Einen anderen durch seinen Willen rechtlich zu verbinden, ist nur vermöge eines *Gesetzes* möglich, das den Willen des einen für den anderen verbindlich macht, selbst aber von keinem Willen abhängt. Einzig durch das Bestehen eines solchen Gesetzes ist das Willensverhältnis als ein Rechtsverhältnis charakterisiert. Gesetzlose Willkür und Recht schließen einander gerade aus.

Alles dies liegt unmittelbar in dem Begriff, den wir — jeder willkürlichen Definition voraus — mit dem Worte „Recht“ verbinden. Und dieser Begriff kann seinen Inhalt auch nicht dadurch ändern, daß dieser oder jener es vorzieht, das Wort „Recht“ zur Bezeichnung irgend welcher von einem Willen

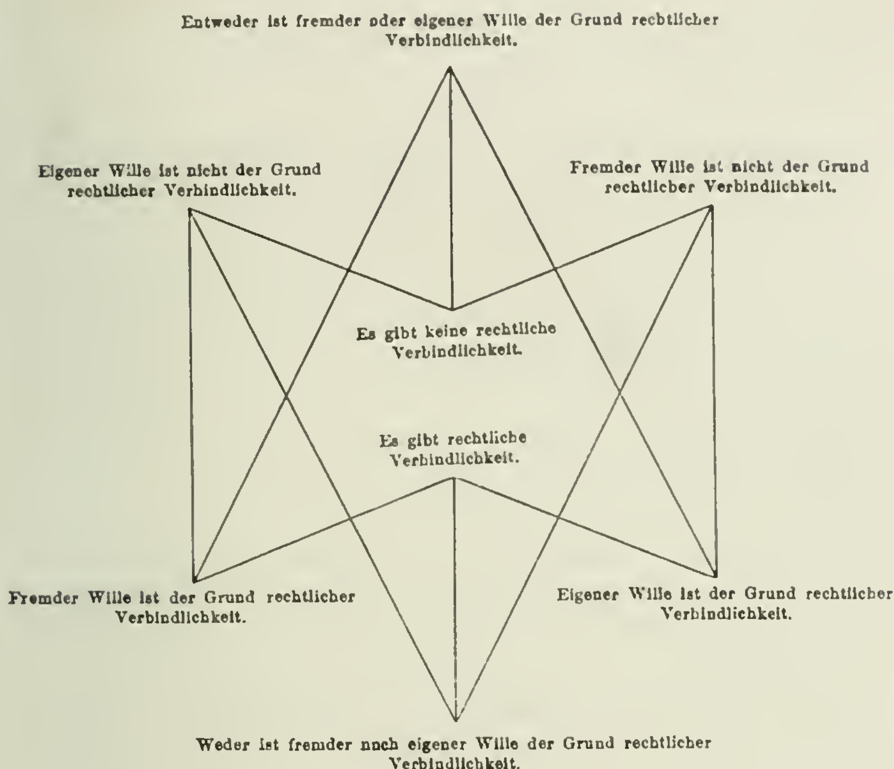
getroffenen Verfügungen zu gebrauchen. Denn diese Bezeichnung ist gewiß nicht hinreichend, um solchen Verfügungen die ihnen an und für sich nicht zukommende Verbindlichkeit zu verschaffen. Wenn wir gewohnt sind, die von einem irgend wodurch ausgezeichneten Willen ausgehenden Verfügungen, wie z. B. die Entscheidungen des staatlichen Gesetzgebers, als „Recht" zu bezeichnen, so tun wir das in der Tat in dem Gedanken, daß diese Verfügungen wenigstens mit dem *Anspruch* auf Verbindlichkeit auftreten und im allgemeinen auch als verbindlich *anerkannt* werden. Wir sind uns dabei aber sehr wohl bewußt, daß die Berechtigung dieses Anspruchs an gewisse Bedingungen gebunden ist, deren Erfüllung durch den bloßen faktischen Erlaß der fraglichen Verfügungen noch keineswegs verbürgt ist, und daß also der Umstand, daß etwas *als Recht gilt* oder *Rechtens* ist, nicht dazu hinreicht, daß es auch wirklich *Recht ist.* Die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daß eine Verfügung *begründeten* Anspruch auf Verbindlichkeit erhebt, kann nur darin bestehen, daß dem die Verfügung erlassenden Willen das *Recht* zusteht, in der von ihm beliebten Weise über den Willen anderer zu verfügen, und also in der von dem Erlaß der Verfügung *unabhängigen* Verbindlichkeit für diese anderen, seinen Verfügungen zu entsprechen.

Die Unmöglichkeit, die rechtliche Verbindlichkeit dadurch zu erklären, daß man ihren Grund in einem fremden Willen sucht, legt den Versuch nahe, den Grund dieser Verbindlichkeit, statt in einen fremden Willen, in den eigenen Willen des rechtlich Verbundenen zu verlegen. Dies scheint sogar die dem Prinzip der ethischen Autonomie allein angemessene Erklärungsart zu sein. Indessen, bei genauerem Zusehen verschwindet dieser Schein. Es ist nämlich zunächst klar, daß die Unmöglichkeit, aus dem bloßen Faktum eines Willens eine Verbindlichkeit für einen anderen Willen abzuleiten, nicht da-

durch wegfällt, daß der eine und der andere Wille in einer und derselben Person vereinigt werden. Denn hier nicht weniger als dort würde die Verbindlichkeit des einen Willens für den anderen einen dritten Willen voraussetzen, der die Maßgeblichkeit des ersten für den zweiten will, die Verbindlichkeit dieses dritten aber aus demselben Grunde einen vierten, und so fort ohne Ende. Für den Widerspruch, der daraus entspringt, daß der Wille, um als ein Grund rechtlicher Verbindlichkeit gedacht zu werden, selbst schon einen Grund seiner Verbindlichkeit voraussetzen würde, kommt nichts darauf an, ob die einander bedingenden Willensakte sich in derselben Person abspielen oder auf verschiedene Personen verteilt sind.

Was aber das Prinzip der Autonomie betrifft, so verlangt es zwar, daß nur auf Grund eines von jedem fremden Willen unabhängigen Gesetzes eine Verbindlichkeit für uns entstehen kann, keineswegs aber läßt sich daraus schließen, daß der eigene Wille des Verpflichteten der Grund seiner Verbindlichkeit sein müßte oder auch nur könnte. Ein solcher Schluß würde schon voraussetzen, was hier gerade in Frage steht, daß nämlich überhaupt ein *Wille* der Grund aller rechtlichen Verbindlichkeit sein müßte. Geht man einmal von dieser Voraussetzung aus, so bleibt in der Tat nichts übrig, als entweder einen fremden oder den eigenen Willen zum Grund der rechtlichen Verbindlichkeit zu machen, und man hat dann nur die Wahl, ob man aus der Unmöglichkeit einer Verpflichtung durch den bloßen Willen eines anderen auf die Verpflichtung durch den eigenen Willen oder umgekehrt aus der Unmöglichkeit einer Verpflichtung durch den bloßen eigenen Willen auf die Verpflichtung durch einen fremden Willen schließen will; es sei denn, daß man, um die Unmöglichkeit sowohl des einen als auch des anderen Verpflichtungsgrundes zuzugestehen, sich entschließt, in Ermangelung eines anderen Verpflichtungsgrundes die Möglichkeit einer rechtlichen Verbindlichkeit über-

haupt abzuleugnen, wie dies durch das folgende Schema veranschaulicht wird.



§ 96.

Die Vorstellung, daß das Recht Wille sei, leitet von selbst zu der Lehre vom *Zweck* des Rechts hinüber. Beruht die Notwendigkeit, die unsere Willkür einschränkt, darauf, daß wir uns für eine bestimmte Handlung entscheiden müssen, weil sie zur Ausführung eines anderen Willensentschlusses erforderlich ist, so heißt dies nichts anderes, als daß die Handlung das notwendige Mittel zur Herbeiführung des durch jenen Willen gesetzten Zweckes ist. Sollte also die das Wesen

des Rechts ausmachende Beschränkung der Willkür der Ausfluß eines Willens sein, so müßte sich der dem Recht innewohnende Anspruch auf Verbindlichkeit durch die Rücksicht auf den Zweck erklären lassen, der die fragliche Beschränkung der Willkür notwendig macht.

Es ist aber auch umgekehrt die Lehre vom Zweck des Rechts genötigt, auf die Vorstellung vom Willen als Grund alles Rechts zurückzugreifen. Denn daß etwas, um Recht zu sein, einem bestimmten Zweck entsprechen müsse, bedeutet so viel, wie daß es den von einem Willen gestellten Anforderungen genügen müsse. Es liegt im Begriff des Zwecks, daß er einen Willen voraussetzt, der sich etwas zum Zweck macht. „Zweck" ist dasjenige, *um dessentwillen* etwas geschieht, d. h. es ist die gewollte Wirkung des Geschehens.

Wenn nun das Recht die Willkür einschränkt, so läßt es doch seinerseits, der ihm eigentümlichen Notwendigkeit zufolge, keine Einschränkung zu. Die Möglichkeit eines Rechts, das Recht zu verletzen, widerspricht sich selbst. Es ist also gewiß auch kein Zweck möglich, wie hoch man ihn sich immer denken mag, zu dessen Gunsten eine Rechtsverletzung zulässig sein könnte. Sollte daher die Notwendigkeit des Rechts auf einem Zweck beruhen, so müßte auch von diesem Zweck gelten, daß er schlechterdings keiner Einschränkung unterworfen werden *könnte.* Ist aber jeder Zweck durch einen ihn sich setzenden Willen bedingt und, infolgedessen, der Möglichkeit einer Kollision mit den Zwecken eines anderen Willens ausgesetzt, so unterliegt er auch der durch diesen Umstand bedingten rechtlichen Einschränkung. Das Recht ist nichts anderes als die Einschränkung, unter der die sonst mit einander kollidierenden Zwecke verträglich werden. Ist also jeder Zweck hinsichtlich seiner rechtlichen Möglichkeit durch diese Einschränkung bedingt, so kann nicht umgekehrt das Recht seinerseits durch einen Zweck bedingt sein.

Es wäre aber, um das Recht auf einen Zweck zu gründen, nicht allein erforderlich, daß dieser Zweck der negativen Bedingung genügte, keiner möglichen Einschränkung durch einen anderen Zweck ausgesetzt zu sein, sondern er müßte auch positiv an der im Rechtsbegriff nun einmal enthaltenen Notwendigkeit Anteil haben; d. h. er müßte dem subjektiven Belieben entzogen sein. Denn wenn es dem Belieben überlassen bleibt, ob sich jemand einen Zweck setzt, so ist es auch dem Belieben überlassen, ob das zu seiner Verwirklichung Erforderliche geschieht. Ist aber jeder Zweck durch einen Willen bedingt, der ihn sich setzt, so könnte er nur dadurch dem Belieben entzogen werden, daß es für den ihn bedingenden Willen rechtlich *notwendig* wäre, sich den Zweck zu setzen. Man müßte folglich schon eine von dem Zweck unabhängige rechtliche Notwendigkeit voraussetzen, und es kann nicht umgekehrt der Zweck den Grund der rechtlichen Notwendigkeit enthalten.

Mag man also immerhin annehmen, daß es einen Zweck gibt, dessen Verwirklichung durch das Geschehen des rechtlich Notwendigen bedingt ist, so hängt doch die rechtliche Notwendigkeit des Geschehens nicht von dem Vorhandensein eines solchen Zwecks ab. Wenn wir eine Handlung rechtlich notwendig nennen, so meinen wir damit nicht, daß sie zur Erreichung eines Zweckes, sondern vielmehr daß sie schlechthin und ohne alle Rücksicht auf einen solchen notwendig sei. Wir sprechen dadurch nicht einen hypothetischen, sondern einen kategorischen Imperativ aus. Macht man daher selbst die willkürliche Voraussetzung, daß es nicht nur überhaupt einen Zweck des Rechts gibt, sondern daß sich auch der einzelne rechtlich Verbundene diesen Zweck zu eigen macht, so würde daraus doch immer nur das Gebot der Klugheit für ihn folgen, die zur Herbeiführung dieses Zwecks notwendige Handlung zu tun, keineswegs aber deren rechtliche Notwendigkeit.

Es ist hier nicht der Ort, die Realität und Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs zu untersuchen; wir haben es vorderhand nur mit dem Inhalt dieses Begriffs zu tun, wobei die Frage noch dahingestellt bleibt, ob es etwas gibt, was den in diesem Begriff gedachten Anforderungen entspricht. Wollte also z. B. jemand behaupten, daß die Meinung, es gebe wirklich einen kategorischen Imperativ des Rechts, eine bloße, auf dem Mangel tieferer Nachforschung beruhende Illusion sei und daß, was uns zunächst als ein solcher erscheint, in Wirklichkeit ein versteckter hypothetischer Imperativ sei, dessen ursprünglicher Zweck nur nicht mehr an die Oberfläche unseres Bewußtseins dringt, so ließe sich auf Grund des hier allein in Frage stehenden Inhalts des Rechtsbegriffs gar nichts gegen eine solche Behauptung einwenden. Nur würde die logische Konsequenz verlangen, daß wer derartiges behauptet, auch die *Verbindlichkeit* der vermeintlichen Rechtsnormen für nichtig erklärt und es als eine bloße Klugheitsfrage anerkennt, ob man sich ihnen unterwerfen will. Die Aufdeckung des uns vorher verborgenen Zweckes dieser Normen würde nicht die Bedeutung haben, die Notwendigkeit des Rechts auf einen Zweck zurückzuführen, sondern es würde sich dadurch nur herausstellen, daß das, was uns bisher als Recht erschien, in Wahrheit kein Recht ist und daß, wenn wirklich alle Normen von dieser Art sein sollten, es überhaupt kein Recht gäbe. Der Begriff des Rechts aber und also auch der Satz, daß wenn eine Norm rechtlich verbindlich sein soll, sie diese Verbindlichkeit von keinem Zweck entlehnen kann, bliebe dadurch unangetastet. Auch würde die Erörterung des Rechtsbegriffs dadurch keineswegs ihren Nutzen verlieren, da ja vielmehr umgekehrt alle Bemühungen um einen Beweis für das Bestehen oder Nicht-Bestehen eines Rechtes, ja schon um die bloße Verständigung über den Sinn dieser Frage, nutzlos sind, solange nicht einmal feststeht, was unter „Recht“ zu verstehen ist.

Nach einem Zweck des Rechts zu suchen, ist daher eine fruchtlose Bemühung. Denn gäbe es selbst so etwas wie einen solchen Zweck, so wäre dies doch für den Rechtsbegriff ohne Bedeutung, und seine Entdeckung würde zur Aufklärung des Wesens des Rechts nicht das Mindeste beitragen. Jeder Versuch, von der Annahme eines Zwecks des Rechts einen Übergang zur Begründung von Rechtssätzen zu finden, scheitert an der Unmöglichkeit, kategorische Imperative auf bloß hypothetische zurückzuführen. Daraus, daß etwas ein Zweck oder ein Gut ist, folgt nicht, daß es ein rechtlicher Zweck oder ein Rechtsgut ist, mag es auch der höchste Zweck oder das höchste Gut sein.

§ 97.

Läßt sich der Begriff des Rechts nicht auf den des Willens zurückführen, so auch nicht auf den des *Vertrages*. Ein Vertrag ist eine gegenseitige Willenserklärung, durch die die ihn Abschließenden einander Rechte einräumen. Man könnte daher meinen, daß alle Rechte aus Verträgen hervorgingen. Diese Annahme hätte zunächst zur Folge, daß nur diejenigen, die einen Vertrag abschließen können, Rechte zu erlangen vermögen. Ein Wesen, das nicht selbst zu handeln fähig ist, könnte also niemals ein Recht besitzen. Eine solche Beschränkung der Möglichkeit von Rechten auf die Bedingung der Handlungsfähigkeit ist jedoch im Rechtsbegriff offenbar nicht enthalten.

Die Zurückführung aller Rechte auf Verträge ist aber schon darum unmöglich, weil überhaupt kein Recht aus einem bloßen Vertrage entstehen kann. Ein Vertrag könnte für die ihn Eingehenden nur dadurch rechtliche Verbindlichkeit erlangen, daß der eine das Recht hat, den anderen zur Einhaltung des Vertrages zu verpflichten. In Ermangelung dieses Rechtes würde die Tatsache des Vertrages ohne die beabsich-

tigten Rechtsfolgen für die an ihm Beteiligten bleiben und also rechtlich bedeutungslos sein. Es wäre nicht einzusehen, inwiefern durch die Tatsache der gegenseitigen Willenserklärung der eine dem anderen gegenüber ein Recht erhält, wenn wir nicht schon anderswoher die Voraussetzung der Verbindlichkeit der Verträge hinzunehmen.

Es bliebe nur die Erklärung übrig, daß diese Verbindlichkeit aus einem anderen, vorausgehenden Vertrage hervorgehe, also aus einer früheren Willenserklärung, des Inhalts, sich an die spätere binden zu wollen. Es ist jedoch klar, daß dieser frühere Vertrag wieder einen weiteren Vertrag erfordern würde, um seinerseits Verbindlichkeit zu erlangen, und so fort für jeden weiteren Vertrag, auf den wir zurückgehen könnten. Keine Willenserklärung hat an und für sich die Kraft, unsere Willkür für die Zukunft zu beschränken. Sie besteht nur in der *Behauptung*, daß wir unsere Willkür dem Inhalt des Vertrages gemäß beschränken werden. Diese Behauptung ist ein bloßes Faktum und gibt uns noch kein praktisches Gesetz.

Was sollte uns auch an die abgegebene Willenserklärung binden? Etwa der *Wille*, uns an sie zu binden? Diesen Willen haben wir vielleicht jetzt gar nicht mehr, wo der Fall, auf den sich der Vertrag bezieht, eintritt. Etwa der früher, bei der Abschließung des Vertrages erklärte Wille? Aber vielleicht hatten wir auch bei der Abschließung des Vertrages gar nicht wirklich diesen Willen, sondern gaben nur vor, ihn zu haben. Und wenn wir diesen Willen wirklich hatten, was verbindet uns dazu, auch jetzt noch den gleichen Willen zu haben? Etwa der Wille, uns nicht nur an den Vertrag zu binden, sondern auch in diesem Willen zur Befolgung des Vertrages zu beharren? Aber wir brauchen auch diesen Willen niemals gehabt zu haben. Und wenn wir diesen Willen je hatten, wodurch ist er vor jenem rechtlich ausgezeichnet? Wenn jener uns nicht zu binden vermag, wodurch vermag es dieser?

Wollte man sich aber auf die Konsequenz zurückziehen, daß eine Willenserklärung in der Tat nur so lange bindet, als der erklärte Wille wirklich besteht, so wäre damit jede die Willkür einschränkende Verbindlichkeit der Verträge preisgegeben. Es wäre also zugestanden, was hier allein in Frage steht, daß nämlich eine solche Verbindlichkeit sich aus dem bloßen Faktum des Vertrages nicht ableiten läßt.

Die Möglichkeit der rechtlichen Bedeutung von Verträgen setzt also schon ein von Verträgen unabhängiges Recht voraus.

§ 98.

Die Zurückführung des Begriffs des Rechts auf den des Willens scheiterte daran, daß sich aus dem bloßen Faktum eines Willens nicht auf eine Notwendigkeit für einen anderen Willen schließen läßt. Ein Versuch, diese Lücke auszufüllen, geht dahin, die die Willkür beschränkende Notwendigkeit des Rechts durch den Begriff des *Zwanges* zu erklären. Wenn eine Handlung rechtlich notwendig ist, so ist damit gesagt, daß es nicht der Willkür des Handelnden überlassen ist, ob sie geschieht oder unterbleibt. Wie kann ihr Geschehen aber anders dem Belieben entzogen sein als durch die Möglichkeit, den Handelnden zu ihr zu zwingen? Das Wort „Zwingen“ ist dabei im weitesten Sinne verstanden, wonach jede Einrichtung einen Zwang bedeutet, die ein bestimmtes Verhalten vom Belieben des einzelnen unabhängig macht. Erzwingbarkeit scheint daher das wesentliche Merkmal der unter dem Begriff des Rechts zusammengefaßten Verhaltungsnormen zu sein.

Eine unbefangene Betrachtung der aller willkürlichen Definition vorhergehenden Bedeutung des Wortes „Recht“ zeigt jedoch, daß es für den Rechtscharakter einer Verhaltungsnorm weder notwendig noch hinreichend ist, daß es eine zur Erzwingung des vorgeschriebenen Verhaltens erforderliche Macht

gibt. Man mag es vorziehen, eine mit der Macht zu zwingen verbundene Norm des Verhaltens als solche Recht zu *nennen*, so ändert dies doch nichts daran, daß das, was diese Norm vorschreibt, im ursprünglichen Sinne des Wortes vielleicht gar nicht Recht, sondern möglicher Weise sogar größtes Unrecht bedeutet und daß andererseits, wenn sie wirklich verbindlich ist, ihr diese Verbindlichkeit auch ohne die Erzwingbarkeit zukäme. Wenn etwas Recht ist, so kann es nicht dadurch aufhören, Recht zu sein, daß die zu seiner Erzwingung nötige Macht wegfällt. Und wenn etwas nicht Recht ist, so kann es nicht dadurch zu Recht werden, daß eine es erzwingende Macht hinzukommt.

Bedeutete das Wort „Recht" wirklich nichts anderes als die Erzwingbarkeit des vorgeschriebenen Verhaltens, so müßte notwendiger Weise jedes erzwungene Verhalten Recht sein, und die Möglichkeit, ein Unrecht zu erzwingen, wäre ein logischer Widerspruch. Ja, noch mehr, das Geschehen eines Unrechts wäre überhaupt unmöglich. Denn könnte es geschehen, so würde sich eben dadurch zeigen, daß es an der zu seiner Verhinderung erforderlichen Macht fehlt. Seine Unterlassung könnte also auch nicht rechtlich notwendig sein; d. h. es wäre in Wahrheit gar kein Unrecht. Wäre die rechtliche Notwendigkeit mit der Notwendigkeit des Zwanges gleichbedeutend, so würde die Sphäre des rechtlich Zulässigen so weit reichen wie die Sphäre des der Tat nach Möglichen, so daß sich der Satz ergäbe: Wer die Macht hat, hat das Recht. Es gäbe also in Wahrheit keine die Sphäre der möglichen Handlungen einschränkende Verbindlichkeit, wie wir sie im Begriff des Rechts faktisch denken. Sage ich, daß ich ein Recht habe, etwas von einem anderen zu verlangen, so meine ich nicht, daß ich ihn dazu zwingen kann, sondern daß er es tun sollte, auch wenn er die Macht hat, es zu unterlassen. Und sage ich, daß jemand die Macht hat, mich zu etwas zu zwingen, so meine ich nicht,

daß er ein Recht hat, es von mir zu fordern. Ich gestehe ihm nur die Überlegenheit der Kraft zu, keineswegs aber damit auch schon die des Rechts. Erzwingbarkeit kann also nicht das definierende Merkmal des Rechts sein; es sei denn, daß man sich mit einem bloßen Faustrecht begnügen wollte.

Mag immerhin mit der Macht, zu zwingen, auch ein Recht verbunden sein, so ist doch das bloße Faktum, daß der eine die Macht hat, den anderen zu zwingen, nicht hinreichend, um diesem eine rechtliche Verbindlichkeit aufzuerlegen. Vielmehr ließe sich eine solche Verbindlichkeit nur dadurch begründen, daß wir schon ein *Recht* des einen voraussetzen, den anderen zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen. Ohne dieses Recht würde für den anderen die rechtliche Notwendigkeit fehlen, sich dem Zwange zu unterwerfen. Wird aber die Erzwingbarkeit, durch die die rechtliche Notwendigkeit erklärt werden soll, so verstanden, daß sie das *Recht*, zu zwingen, bedeutet, so drehen wir uns mit dieser Erklärung nur im Kreise. Denn wenn das Recht durch die Erzwingbarkeit und die Erzwingbarkeit wieder durch das Recht erklärt wird, so erhalten wir eine Zirkeldefinition. Setzt man die Definition für den zu definierenden Begriff ein, so findet sich, daß das Recht, zu zwingen, nur das Recht bedeutete, den anderen dazu zu zwingen, sich zwingen zu lassen, und dieses Recht wäre wieder nur definiert als das Recht, den anderen dazu zu zwingen, sich dazu zwingen zu lassen, sich zwingen zu lassen, und so fort ins Unendliche. Es wird hier also in Wahrheit gar nichts definiert.

Man sieht hieraus, daß die rechtliche Notwendigkeit für einen Willen, sich dem von irgend einer Macht ausgehenden Zwange zu unterwerfen, nur unter der Bedingung möglich ist, daß es ein von allem Zwange unabhängiges Recht gibt. Und wiederum genügt es zur Behauptung eines solchen Rechtes nicht, daß es dem einen *nicht verboten* ist, den anderen zu zwingen, da dies noch nicht ausschließen würde, daß es dem

anderen nicht verboten ist, sich dem auf ihn ausgeübten Zwange zu entziehen. Die rechtliche Notwendigkeit, uns einer Macht zu unterwerfen, ist nur auf Grund eines *Gesetzes* möglich, das von uns fordert, uns dem von jener Macht ausgehenden Zwange zu unterwerfen, selbst aber von keiner Macht abhängt. Einzig durch das Bestehen eines solchen Gesetzes kann das bloße Machtverhältnis zu einem Rechtsverhältnis werden. Gesetzlose Gewalt und Recht schließen einander gerade aus.

§ 99.

Wenn dafür, daß eine Verhaltungsnorm als Recht gelten kann, weder der bloße Wille, daß sie befolgt werde, hinreicht, noch der Zwang zur Befolgung wesentlich sein kann, so scheint es dafür nur noch darauf ankommen zu können, daß sie im Urteil derer, für die sie zu gelten beansprucht, als solche *anerkannt* wird, d. h. daß ihr Anspruch auf rechtliche Verbindlichkeit der *Überzeugung* derer entspricht, für die sie Verbindlichkeit beansprucht. Diese Ansicht scheint auch eine notwendige Folge des Prinzips der sittlichen Autonomie zu sein, wonach kein Gesetz für uns verbindlich sein kann, das wir nicht selbst als verbindlich zu erkennen vermögen.

Diese Erklärungsart kann indessen ebenso wenig befriedigen. Das als Recht Anerkannte ist nämlich entweder Recht, oder es ist nicht Recht. *Ist* es Recht, so ist die Vorstellung, daß es *nicht* Recht sei, falsch; es wäre also nicht weniger Recht, wenn es, irriger Weise, *nicht* als Recht anerkannt würde. Ist es aber *nicht* Recht, so ist die Vorstellung, daß es Recht sei, falsch; es wird also auch nicht dadurch Recht, daß es, irriger Weise, als Recht anerkannt wird. Ob etwas Recht ist oder nicht, kann folglich nicht davon abhängen, ob es als Recht anerkannt wird.

Entweder es gibt überhaupt kein Recht: dann vermag auch die Überzeugung, daß etwas Recht sei, es nicht zu Recht zu machen. Oder es gibt ein Recht: dann vermag auch das Fehlen der Überzeugung, daß es Recht sei, ihm diesen Charakter nicht zu rauben. Läge daher immerhin Grund vor, anzunehmen, was Recht sei, müsse auch als solches anerkannt werden, und was als solches anerkannt wird, müsse auch Recht sein, — eine Annahme, die auf nichts anderes hinausliefe als auf die Leugnung der Möglichkeit eines rechtlichen Irrtums, — so wäre doch der Begriff des Rechts darum nicht weniger von dem Begriff der Anerkennung des Rechts verschieden.

Nichts kann in der Tat klarer sein, als daß, wenn wir vom *Recht* sprechen, wir etwas anderes meinen als unsere (oder anderer Menschen) *Vorstellung* vom Rechte. Wenn wir sagen, *daß etwas Recht sei*, so mag diese Aussage vielleicht irrig sein, so mag man uns entgegen halten, daß es nichts als leere Einbildung und ein törichtes Vorurteil sei, wenn wir das Bestehen eines Rechts behaupten; das eine läßt sich nicht bestreiten, daß wir mit dieser Behauptung nicht meinen, *daß wir etwas für Recht halten.* Die Behauptung nämlich, daß wir etwas für Recht halten, läßt die Frage, ob es auch Recht *sei*, offen; gerade dies behaupten wir aber, wenn wir sagen, daß es Recht sei.

Mag das Recht sein, was es will, mag es insbesondere eine Vorstellung sein oder keine Vorstellung sein, so steht doch so viel fest, daß es jedenfalls nicht die *Vorstellung vom Recht* sein kann. Denn wollte man das Recht durch die Vorstellung des Rechts erklären, so würde dabei der zu erklärende Begriff des Rechts schon vorausgesetzt werden. Stellen wir das Recht vor, so stellen wir etwas anderes vor als unsere Vorstellung vom Recht; andernfalls müßte die vermeintliche Vorstellung des Rechts vielmehr die Vorstellung der *Vorstellung* des Rechts sein und wäre also *nicht* die Vorstellung des *Rechts.* Sagt etwa

jemand, es gebe ein Recht der Todesstrafe, während ein anderer behauptet, es gebe kein solches Recht, so besteht zwischen diesen beiden Aussagen offenbar ein Widerspruch. Dann kann aber der eine mit seiner Aussage nicht nur meinen, daß er sich vorstelle, es gebe ein Recht der Todesstrafe, und der andere nicht nur meinen, daß er sich vorstelle, es gebe kein solches Recht. Denn zwischen den Tatsachen, daß sich der eine das eine und der andere das andere vorstellt, besteht gewiß kein Widerspruch; es wäre also, wenn sie wirklich nichts anderes sagen wollten, gar kein Streit zwischen ihnen möglich. Jede Vorstellung ist in der Tat die Vorstellung von *etwas*, und dieses etwas kann nicht die Vorstellung selbst sein. Wohl kann auch eine Vorstellung wieder vorgestellt werden, aber nur durch eine neue Vorstellung, die dann ihrerseits die erste zum Gegenstand hat. Wäre also auch das Recht eine Vorstellung, so könnte dies jedenfalls nicht die Vorstellung vom Recht sein. Um den Begriff der Vorstellung des Rechts zu bilden, müssen wir schon einen von ihm unabhängigen Begriff des Rechts voraussetzen.

Wer daher kein von der Anerkennung *unabhängiges* Recht anerkennt, kann überhaupt kein Recht anerkennen. Ein Recht, das nur insofern Recht ist, als es als Recht anerkannt wird, widerspricht sich selbst. Die Leugnung der Möglichkeit eines von der Anerkennung unabhängigen Rechts verlangt somit konsequenter Weise auch die Leugnung der Möglichkeit einer Anerkennung des Rechts. Wer z. B. sagt, er könne nicht behaupten, daß etwas Recht sei, sondern nur, daß er überzeugt sei, es sei Recht, weiß entweder selbst nicht, was er sagt, oder er lügt. Denn entweder er ist davon überzeugt, daß es Recht sei, oder nicht. Ist er davon überzeugt, so verleugnet er seine eigene Überzeugung, wenn er vorgibt, nicht behaupten zu können, daß es Recht sei. Es ist unmöglich, von etwas überzeugt zu sein und nicht zu wissen, daß das, wovon man über-

zeugt ist, wahr sei. Ist er aber nicht davon überzeugt, so tut er recht daran, auch nicht behaupten zu wollen, daß es Recht sei; aber dann sagt er die Unwahrheit, wenn er vorgibt, überzeugt zu sein, daß es Recht sei. Es ist unmöglich, zu wissen, daß man von etwas überzeugt sei, wovon man *nicht* überzeugt ist.

An diesem Ergebnis vermag auch die Berufung auf das Prinzip der Autonomie nichts zu ändern. Allerdings gehört es zu einer moralischen Handlung, daß der Handelnde überzeugt ist, recht zu handeln. Erstens aber kommt es hier nicht darauf an, wann eine Handlung den Anforderungen der *Moralität*, sondern wann sie denen des *Rechts* genügt. Zweitens aber ist auch für den moralisch Handelnden die Überzeugung, recht zu handeln, nur möglich, wenn er die Überzeugung hat, dem *Recht* und nicht nur seiner *Überzeugung* vom Recht gemäß zu handeln. Hätte er keine andere Überzeugung als die, daß eine solche Handlung recht sei, von der er überzeugt ist, daß sie recht sei, so könnte er sich von gar keiner Handlung überzeugen, daß sie recht sei. Denn zu dieser Überzeugung würde er ja nur dadurch gelangen können, daß er sich überzeugt, daß er überzeugt sei, die Handlung sei recht, zu dieser Überzeugung aber wieder nur dadurch, daß er sich von dieser Überzeugung überzeugt und so fort ins Unendliche, ohne daß er je zu einer wirklichen Überzeugung gelangen könnte.

Bei alledem bleibt es freilich richtig, daß eine rechtliche Verbindlichkeit nur für den bestehen kann, der die Möglichkeit hat, sich durch eigene Einsicht von ihr zu überzeugen. Einerseits aber bedeutet die Möglichkeit der Einsicht in die Verbindlichkeit nicht schon, daß er diese Einsicht wirklich haben müßte. Und andererseits setzt die Möglichkeit der Einsicht in die Verbindlichkeit schon die von der Einsicht unabhängige Verbindlichkeit voraus. Nur sofern es eine Verbindlichkeit gibt, besteht für ein der Einsicht fähiges Wesen die Möglich-

keit, sie anzuerkennen; nicht aber läßt sich umgekehrt die Verbindlichkeit auf die Möglichkeit der Anerkennung zurückführen. Zieht man sich nämlich auch auf die Behauptung zurück, daß es für die Gültigkeit des Rechts nicht sowohl auf seine wirkliche Anerkennung ankomme als vielmehr nur auf deren Möglichkeit, d. h. darauf, daß es anerkannt werden würde, falls die hinreichende Einsicht vorhanden wäre, so ließe sich auf die Frage, welche Einsicht denn als hinreichend zu gelten hätte, nur antworten, daß es die *zur Anerkennung des Rechts* hinreichende Einsicht wäre, so daß auch hier der Zirkel der Erklärung in die Augen fällt.

§ 100.

Nach dem bisher Gefundenen steht folgendes fest:

1. Pflichten entstehen nur durch die Beschränkung der Willkür des Verpflichteten durch die Interessen anderer. Alle Pflichten sind bestimmt durch Rechte.

2. Das Recht einer Person ist nicht die bloße Befugnis, sondern der Anspruch an andere Personen, ihre Willkür einzuschränken. Dieser Anspruch ist begründet durch ein praktisches Gesetz, nämlich durch die rechtliche Notwendigkeit für den anderen, meine Interessen zu achten.

3. Mein Recht, d. h. mein Anspruch an den anderen, meine Interessen zu achten, ist nicht gleichbedeutend mit meinem Interesse, das zu achten er verpflichtet ist. Bloße Interessen können niemals Rechte begründen.

4. Die Verbindlichkeit kann dem rechtlich Verbundenen nicht durch einen bloßen Willen auferlegt werden. Willkür kann kein Recht begründen.

5. Die rechtliche Notwendigkeit ist durch keinen Zweck bedingt. Das Recht ist ein kategorischer Imperativ.

6. Die rechtliche Notwendigkeit eines Verhaltens ist von seiner Erzwingbarkeit verschieden. Bloße Macht kann kein Recht begründen.

7. Die Verbindlichkeit des Rechts hängt nicht von seiner Anerkennung ab. Die Rechtsüberzeugung kann kein Recht begründen.

Aus dem Bisherigen folgt ferner, daß die Bedingung von Rechten immer darin liegt, daß die Möglichkeit einer Wechselwirkung von Personen besteht. Rechte hat ein Wesen nur insofern, als seine Interessen einer möglichen Einwirkung seitens der Handlungen eines vernünftigen Wesens ausgesetzt sind, und Pflichten hat ein Wesen nur insofern, als seine Handlungen auf die Interessen anderer Wesen einwirken können.

Die notwendigen *Bedingungen von Pflichten* für ein Wesen sind daher:

1. das Vermögen zu handeln,

2. das Vermögen des Bewußtseins eines praktischen Gesetzes,

3. die Möglichkeit, durch sein Handeln auf die Interessen anderer Wesen einzuwirken.

Wo diese Bedingungen nicht erfüllt sind, kann nicht von Pflichten die Rede sein. Ich will ein Wesen, insofern ihm eine Pflicht zukommt, als ein Subjekt von Pflichten oder kurz als *Pflichtsubjekt* bezeichnen.

Die notwendigen *Bedingungen von Rechten* für ein Wesen sind:

1. das Vermögen, sich zu interessieren,

2. die Möglichkeit, daß diese Interessen den Einwirkungen seitens eines handelnden vernünftigen Wesens ausgesetzt sind.

Wo diese Bedingungen nicht erfüllt sind, kann nicht von Rechten die Rede sein. Ich nenne ein Wesen, insofern ihm Rechte zukommen, ein Subjekt von Rechten oder kurz ein *Rechtssubjekt*.

Wenn wir diese Bedingungen vergleichen, finden wir einerseits, daß jedes Pflichtsubjekt notwendiger Weise auch ein Rechtssubjekt ist; denn die Bedingungen für die Möglichkeit eines Pflichtsubjekts umfassen schon diejenigen für ein Rechtssubjekt. Wir finden aber andererseits zugleich, daß nicht umgekehrt ein Rechtssubjekt notwendig ein Subjekt von Pflichten ist. Denn der Begriff eines Pflichtsubjekts ist noch durch andere Bedingungen eingeschränkt als der eines Rechtssubjekts. Ein Subjekt möglicher Rechte ist jedes Wesen, sofern es Interessen hat. Es braucht dazu aber weder das Vermögen zu haben, seinen Interessen gemäß zu handeln, noch auch des Bewußtseins praktischer Gesetze fähig zu sein. Um dagegen ein Subjekt möglicher Pflichten zu sein, wird mehr erfordert, nämlich das Vermögen, seinen Interessen gemäß zu handeln, und der Vorstellung praktischer Gesetze fähig zu sein. Nur ein vernünftiges, handelndes Wesen kann ein Subjekt von Pflichten sein. Es zeigt sich also, daß der Begriff des Rechtssubjekts logisch weiter ist als der eines Pflichtsubjekts. Damit ist nicht schon gesagt, daß es tatsächlich Rechtssubjekte gibt, die nicht zugleich Pflichtsubjekte sind. Ob dies der Fall ist, d. h. ob es Wesen *gibt*, die zwar Interessen, nicht aber auch Vernunft und das Vermögen zu handeln haben, ist eine empirische Frage, auf die hier nichts ankommt.

Aus diesem Grunde habe ich auch in der Formulierung des Sittengesetzes von *Interessen* und nicht von *Zwecken* gesprochen. Zwecke kann nur ein vernünftiges und handelndes Wesen haben, denn ein Zweck läßt sich nur *denken* und ist immer der Gegenstand eines Antriebs für den *Willen*. Wir haben aber Pflichten auch gegenüber Wesen, die nicht das Vermögen zu denken und zu handeln haben. Also schränkt die Pflicht unsere Zwecke nicht nur durch die Zwecke anderer, sondern, allgemeiner, durch die Interessen anderer ein. Es kommt darin

zum Ausdruck, daß wir verpflichtet sind nicht nur gegenüber *Pflicht*subjekten, sondern schon gegenüber *Rechts*subjekten.

§ 101.

Es bleibt noch übrig, den Begriff des Rechts mit dem Begriff des *Wertes* zu vergleichen. Wir haben früher die moralische Wertung einer Handlung untersucht und festgestellt, daß sie negativen Charakter hat. Sehen wir nun aber genauer zu, ob wir wirklich Handlungen auf Grund des Sittengesetzes nur in moralischer Hinsicht werten können. Verhält es sich so, daß, wenn wir von der moralischen Wertung absehen, sonst gar keine Wertung der Handlung mehr übrig bleibt? Wenn wir unsere Urteile über Handlungen zergliedern, so finden wir, daß es in der Tat noch eine andere als die rein moralische Wertung der Handlung gibt: nämlich eine Wertung der Handlung nach ihrer Übereinstimmung mit dem *Inhalt* des Sittengesetzes. Wir verhalten uns der Frage gegenüber nicht gleichgültig, ob einer Person ihr *Recht* wird oder ob es ihr geschmälert wird. Wir legen *Wert* darauf, daß sie zu ihrem Recht kommt, auch abgesehen davon, ob dies aus moralischen Gründen geschieht oder nicht. Selbst wenn der Handelnde moralisch handelt, so könnte es immer noch sein, daß dem anderen nicht sein Recht wird; wenn nämlich jener zwar aus dem Bewußtsein der Pflicht, aber nicht in Übereinstimmung mit dem Inhalt des Sittengesetzes handelt, wenn er sich also eine falsche Vorstellung von seiner Pflicht gebildet hat. Dann rechnen wir ihm diese Handlung nicht moralisch als Schuld zu. Trotzdem aber geben wir ihr einen Unwert, sofern durch sie dem anderen ein *Unrecht* geschieht, d. h. insofern, als der dem anderen auf Grund des Sittengesetzes zukommende Rechtsanspruch nicht befriedigt wird. Diese Beurteilung betrifft nicht den Bestimmungs-

grund der Handlung, aber es liegt in ihr doch eine Wertung der Handlung nach dem Sittengesetz vor, danach nämlich, ob die Handlung dem *Inhalt* des Sittengesetzes genügt oder nicht. Wir werten hier nicht die *Gesinnung* des Handelnden, denn diese hängt nur vom Bestimmungsgrund der Handlung ab, sondern davon abgesehen die *Tat*, weil hier eine Wechselwirkung von Personen vorliegt, die der durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Form der Rechtlichkeit nicht genügt.

Auch diese Wertung ist *negativen* Charakters. Wir geben einer Tat, durch die einer Person ihr Recht wird, noch keinen positiven Wert, aber wir geben der Unterlassung dieser Tat einen Unwert. Und zwar kann dieser Unwert durch keinen noch so großen positiven Wert, den die Tat sonst haben könnte, aufgewogen werden. Für die Verletzung des Rechts gibt es kein Äquivalent. Also ist auch der rechtliche Unwert wie der moralische ein unendlicher. Rechtlichkeit ist eine negative Bedingung des Wertes jeder Form der Wechselwirkung von Personen.

Daß wir eine solche Wertung wirklich anwenden, zeigt sich an dem eigentümlichen Interesse, das wir an der Durchsetzung des Rechts haben und das ganz unabhängig ist von der Rücksicht auf die Moralität. Wir haben ein Interesse an dem Recht als solchem. Wir wollen, daß das Recht geschieht um des Rechts willen, daß der Rechtsanspruch, den der eine an den anderen hat, befriedigt wird. Dies Interesse bleibt auch dann bestehen, wenn wir schon wissen, daß zur Befriedigung des Anspruchs keine hinreichenden moralischen Beweggründe vorhanden sind. Dann wollen wir nämlich, daß die Handlung erzwungen wird. Wir haben also ein Interesse daran, daß das Recht, auch wenn es nicht aus guter Gesinnung geschieht, dennoch geschieht. Dies beweist, daß wir hier eine von der moralischen noch verschiedene Wertung vor uns haben, so sehr sie im übrigen hinsichtlich ihres negativen Charakters mit der

moralischen übereinstimmt. Eine moralische Handlung läßt sich nicht erzwingen. Sie geschieht entweder aus eigener Einsicht in die Pflicht, oder sie geschieht überhaupt nicht. Erzwungen werden kann nur die äußere Tat, nicht eine Gesinnung. Die Erzwingung einer moralischen Handlung wäre daher ein Widerspruch in sich selbst. Es liegt aber kein Widerspruch darin, das *Unrecht* durch Zwang zu verhindern. Durch die Ausübung dieses Zwanges wird ein Interesse unsererseits befriedigt, ein Interesse, das notwendig von dem moralischen Interesse verschieden sein muß. Also gibt es in der Tat eine rein rechtliche Wertung.

5. Kapitel.

Das Abwägungsgesetz.

§ 102.

Wir haben nunmehr den Begriff des Rechts bestimmt, aber damit die Frage: Was ist Recht? noch so wenig beantwortet wie früher durch die Erörterung des Begriffs der Pflicht die Frage: Was ist Pflicht? Wie wir dort über den bloßen Begriff der Pflicht hinaus nach einem *Kriterium* der Pflicht fragen mußten, so müssen wir hier über den bloßen Begriff des Rechts hinausgehen, um ein *Kriterium* des Rechts aufzustellen. Der bloße Begriff des Rechts gibt uns noch nicht ein solches Kriterium. Denn wenn jemand fragt: Was *ist* denn nun Recht? und wir antworten ihm mit der gegebenen Erörterung des Begriffs des Rechts, so wird er sagen, daß er nunmehr zwar den Begriff des Rechts von anderen Begriffen hinreichend unterscheiden könne, aber doch noch nicht wisse, was unter diesen Begriff fällt. Es fehlt ihm noch etwas Wesentliches: die Regel für die Beschränkung der Zwecke; denn im Begriff des Rechts liegt nichts weiter als eine solche Beschränkung der Zwecke durch ein praktisches Gesetz. Welches aber die Regel ist,

nach der dies praktische Gesetz die Zwecke beschränkt, bleibt noch dahingestellt. Wir fragen nach dem Recht selbst und nicht nach der bloßen Bedeutung des Wortes Recht oder dem Inhalt des Begriffs des Rechts.

Wenn wir so fragen: Was ist Recht? so haben wir darauf die Antwort im Grunde schon gegeben. Sie lautet: *Gleichheit ist Recht.* Gleichheit ist die Regel für die gegenseitige Beschränkung der Interessen. Wir müssen jetzt die Bedeutung dieser Regel für die Interessenabwägung näher ins Auge fassen. Als eine möglichst bestimmte Formulierung des Abwägungsgesetzes habe ich bereits die folgende vorgeschlagen:

> *Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.*

Ich werde nun auf den Sinn dieser Formulierung näher eingehen und im einzelnen auseinandersetzen, weshalb ich sie gerade so und nicht anders gewählt habe. Es ist eine nicht ganz leichte Aufgabe, in einem möglichst übersichtlichen Satze alle die Momente zum Ausdruck zu bringen, auf die es für eine genaue Bestimmung des Inhalts des Abwägungsgesetzes ankommt. Die früheren Formulierungen, besonders auch die von KANT für seinen kategorischen Imperativ gegebenen, enthalten gewisse Mängel, indem sie teils geradezu fehlerhaft sind, teils zu Mißverständnissen und Einwendungen Anlaß geben. Diese Mängel auszuschließen, habe ich mich bei dieser Formulierung bemüht. Ich will jetzt diese Formulierung noch nicht voraussetzen, sondern von dem Prinzip der Gleichheit der Personen ausgehen, den Sinn dieses Prinzips erörtern und dabei im einzelnen nachweisen, inwiefern es in seiner Bedeutung für die Interessenabwägung auf das formulierte Gesetz führt.

§ 103.

Es entsteht zunächst die Frage, ob wir mit diesem Satz von der Gleichheit der Rechte über den gleichlautenden Satz wirklich hinauskommen, der sich uns (§ 80) als ein leeres analytisches Prinzip erwiesen hat, das nicht als Kriterium der Pflicht dienen kann. Wenn ich frage, was für mich recht oder unrecht ist, und man mir antwortet: dasselbe, was für andere in der gleichen Lage recht oder unrecht ist, so erhalte ich kein Kriterium; denn es wiederholt sich die Frage: Was ist denn für andere recht oder unrecht? Damit wir auf diesem Wege zu einer Entscheidung gelangen könnten, müßte erst ein Gesetz gegeben sein, das den Umfang des Rechten und Unrechten abgrenzte. Hier haben wir aber ein solches Gesetz, denn unser Satz von der Gleichheit der Rechte hat einen ganz anderen Sinn als jene analytische Formel, die ja nichts weiter zum Ausdruck bringt als die bloße Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, nicht aber seinen Inhalt.

Um diese beiden Regeln noch bestimmter vergleichen zu können, mache ich darauf aufmerksam, daß die Formel von der Gleichheit der Befugnisse aller Personen, wenn sie auch kein hinreichendes Kriterium der Pflicht ist, doch nicht ohne jede Bedeutung ist, sondern schon eine gewisse Brauchbarkeit für die Entscheidung über den Inhalt der Pflicht hat. Insofern sie die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes zum Ausdruck bringt, erleichtert sie uns die Beantwortung der Frage, was unsere Pflicht ist. Wir können uns nämlich die Entscheidung dieser Frage dadurch erleichtern, daß wir uns die andere Frage vorlegen, was für eine andere Person in der gleichen Lage Pflicht wäre. Diese Vertauschung der Personen in einem solchen Gedankenexperiment hat eine gewisse Bedeutung, denn es gibt einen Umstand, der uns die Anerkennung unserer Pflichten oft erschwert, nämlich die Neigungen, die der Erfüllung

unserer Pflicht entgegenstehen. Diese Neigungen verdunkeln leicht unser Pflichtbewußtsein. Denken wir uns dagegen einen anderen unter Beibehaltung der für unsere Lage wesentlichen Umstände, so fallen diese subjektiven Gegenantriebe und die durch sie bedingten Täuschungen weg. Aber diese bloße Abstraktion von den subjektiven Gegenantrieben, so sehr sie die Entscheidung über den Inhalt der Pflicht erleichtern mag, reicht doch nicht hin, um eine solche Entscheidung zu liefern. Damit, daß ich von meinen Neigungen abstrahiere, erhalte ich noch nicht den Inhalt meiner Pflicht. Unser jetziger Satz gibt uns aber wirklich das Kriterium für eine solche Entscheidung. Er ist ein synthetischer Satz. Hier liegt das Kriterium in der Abstraktion von dem Unterschied der Personen überhaupt, nicht, wie dort, in ihrer bloßen Vertauschung. Wir fragen jetzt nicht mehr, was denn, wenn wir uns in die Lage eines anderen versetzt denken, unsere Pflicht wäre, d. h. wie wir an seiner Stelle handeln *sollen*, sondern wir fragen nach den *Interessen*, die er hat, d. h. wie er *wünschen* würde, daß wir handeln. Das Kriterium hierfür liegt nicht in einem praktischen Gesetz, sondern in seinen faktischen Interessen, seinen Neigungen.

Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. Wenn ich vor die Wahl gestellt bin, ob ich einem schuldlos Notleidenden Hilfe leisten soll, so versetze ich mich in die Lage dieses Menschen und frage mich, wie ich in solcher Lage wohl behandelt zu werden wünschen würde. Ich finde dann, daß ich den Beistand anderer nicht entbehren wollen würde, und hiernach entscheide ich. Die Entscheidung fällt hier also nicht auf Grund der Frage, was wir für die Pflicht eines anderen ansehen, sondern was das Interesse des anderen, dem gegenüber wir handeln, fordert. Der Umstand, daß wir in der Lage des Notleidenden selber der Hilfe bedürftig wären, gibt uns das Kriterium für die Pflicht der Hilfeleistung. Wir werden hier nicht

bloß wieder auf die Pflicht eines anderen verwiesen, sondern auf seine subjektiven Neigungen oder Interessen. Der Zirkel, der in jenem anderen Kriterium liegt, findet sich hier nicht. Hierdurch zeigt sich der synthetische Charakter des formulierten Prinzips. Dies Moment kommt in dem Ausdruck „Interesse" zum Vorschein.

§ 104.

Nun entsteht aber gerade auf Grund dieser Feststellung eine gewisse Schwierigkeit. Man kann nämlich sagen: Wenn das Kriterium für den Inhalt des Sittengesetzes nicht in einer Pflicht liegt, sondern in einer Neigung, so vermeiden wir zwar die Leerheit jenes analytischen Prinzips, aber wir erkaufen diesen Vorteil durch die Preisgabe der Reinheit des Sittengesetzes. Denn das Kriterium wird jetzt in eine Neigung und damit in ein bloßes Interesse gesetzt; es scheint also, daß uns diese Formulierung auf einen versteckten Eudämonismus führt. Eudämonistisch ist ein Moralprinzip, das den Inhalt der Pflicht in die Befriedigung der Neigungen der Menschen setzt, also in die Förderung ihrer Glückseligkeit.

Diese Schwierigkeit löst sich jedoch leicht, wenn man nur das Kriterium der Pflicht von dem Bestimmungsgrund der Pflichterfüllung unterscheidet. Dieser Unterschied wird wieder an einem Beispiel am deutlichsten hervortreten. Wenn ich einem Notleidenden Beistand leiste, so ist diese Handlung sicher nur dann moralisch, wenn ich sie tue, nicht etwa bestimmt durch bloßes Mitleid oder durch Hoffnung auf eine Gegenleistung oder auf Lohn in einem zukünftigen Leben, sondern allein bestimmt durch das Bewußtsein der Pflicht. Aber das Kriterium dafür, *daß* diese Handlung für mich Pflicht ist, liegt in dem Umstand, daß ich selber in der Lage eines solchen Notleidenden die Hilfe nicht entbehren wollen würde,

also in der Tat in einem bloßen Interesse, in einer Neigung. Die Rücksicht auf diese Neigung gibt mir das Kriterium für die Pflicht. Wird jedoch darum der Bestimmungsgrund der Handlung in eine solche Neigung gesetzt? Keineswegs. Ich frage mich ja nur: *Würde* ich diese Neigung haben, *wenn* ich mich in der Lage des Notleidenden befände? Ich befinde mich ja aber in Wirklichkeit *nicht* in solcher Lage; also kann jene Neigung auch nicht der Bestimmungsgrund meiner Handlung sein.

Zwar meint man vielleicht, daß diese Neigung *mittelbar* unser Bestimmungsgrund sein könnte, nämlich in dem Gedanken daran, daß wir selber wirklich einmal in eine ähnliche Lage kommen könnten und dann der Hilfe bedürftig wären. Aber man braucht nur den Fall anzunehmen, der ja keineswegs undenkbar ist, daß wir uns in so glücklicher Lage befinden oder wenigstens zu befinden glauben, daß uns die Unwahrscheinlichkeit, selbst je in Not zu geraten, groß genug erscheint, um sie praktisch gar nicht in Betracht zu ziehen. In einem solchen Falle würde der Bestimmungsgrund unserer Handlung sicher nicht die Hoffnung auf eine Gegenleistung sein. Aber auch wenn wir mit der Möglichkeit zu rechnen haben, selbst in Not zu geraten, und wenn diese Möglichkeit sogar die größte Wahrscheinlichkeit haben sollte, so braucht die Rücksicht darauf doch nicht der Bestimmungsgrund unserer Handlung zu sein; denn so groß diese Wahrscheinlichkeit auch sein mag, so wird doch die Wahrscheinlichkeit, daß wir durch unsere jetzige Hilfeleistung uns eine entsprechende Hilfe für später sichern, im allgemeinen außerordentlich gering sein, und es wäre unklug, um eines solchen doch zum mindesten ungewissen späteren Vorteils willen sich einen gegenwärtigen, nämlich den, sein Geld in der Tasche zu behalten, entgehen zu lassen.

Nun ist allerdings, worauf ich schon früher (§ 85) hingewiesen habe, diese Darstellung insofern noch einer Korrektur

bedürftig, als dabei die Rücksicht auf die eigenen Interessen überhaupt vernachlässigt wird. In der Tat wird eine solche Vernachlässigung durch das Sittengesetz gar nicht verlangt. Das Kriterium für die Bestimmung des Inhalts meiner Pflicht ist nicht unmittelbar das Interesse der von mir behandelten Person. Es ist nicht richtig, wenn ich das Sittengesetz formuliere: „Handle so, daß du in der Lage des von dir Behandelten in deine Handlung einwilligen könntest“ oder populärer: „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu“. Wir fragen nicht nur nach dem Interesse des anderen; denn sonst müßten wir es z. B. als Pflicht ansehen, *unter allen Umständen* einem Notleidenden Hilfe zu gewähren. So urteilen wir in der Tat nicht. Wir vergleichen erst sein Interesse mit dem kollidierenden unsererseits. Nicht unmittelbar das Interesse des anderen ist das Kriterium für unsere Pflicht; dies Kriterium liegt vielmehr in der Hinzunahme seines Interesses zu dem unseren, also erst in der *Vereinigung* der *beiderseitigen* Interessen. Deshalb kommt es in der Formulierung auf die Worte an: „... wenn die Interessen der von ihr Betroffenen *auch* deine eigenen wären“. Es genügt nicht für die Entscheidung, sich in die Situation der behandelten Person zu versetzen und von da aus auf Grund ihrer Neigungen zu entscheiden; sondern wir müssen uns der Reihe nach in die eine und andere Situation versetzen und dabei von der Vorstellung ausgehen, daß unsere Interessen im einen und anderen Fall kollidieren, so daß wir auf die Wahl zwischen ihnen angewiesen sind und nur das eine befriedigen können, auf die Befriedigung des anderen dagegen verzichten müssen.

§ 105.

Weiterhin erhebt sich die Frage, ob uns das Prinzip der Gleichheit der Personen nicht auf jene Forderung einer Gleichförmigkeit des Handelns zurückführt, von der wir schon gesehen haben, daß sie mit unserem sittlichen Urteil nicht im Einklang ist. Die Verwechslung dieser beiden Forderungen wird besonders nahegelegt durch die berühmte KANTische Formulierung des Sittengesetzes: *Handle, wie du wollen kannst, daß die Maxime deines Handelns als allgemeines Naturgesetz gelte.* Daß die Maxime unseres Handelns als allgemeines Naturgesetz gilt, würde bedeuten, daß jeder nach derselben Maxime verfährt. Es würde also diese Forderung auf die andere hinauslaufen: Handle, wie du wollen kannst, daß alle Personen handeln. Es entsteht aber die Frage: Kann ich denn wollen, daß alle auf die gleiche Weise handeln? Der Sinn dieser KANTischen Formulierung liegt, recht verstanden, bloß in der Forderung der Abstraktion vom Unterschied der Personen, aber sie läßt allerdings unbestimmt, wie weit wir bei dieser Abstraktion auch von der Besonderheit der Situation und der individuellen Eigenart der handelnden Person abstrahieren sollen. Wir können die Frage auch so ausdrücken: Wie weit sollen wir die für unsere Situation charakteristischen Umstände in die Formulierung der zum Naturgesetz zu verallgemeinernden Maxime mit aufnehmen? Ich stehe z. B. einem Notleidenden gegenüber, der mich um Hilfe bittet. Wie weit soll ich die Maxime meiner Handlung spezialisieren, um sie zum Naturgesetz zu verallgemeinern und mich zu fragen, ob ich ein solches wollen könnte? Soll die Maxime lauten: Ich helfe unter allen Umständen einem Menschen, der mich um Beistand bittet? oder: Ich helfe einem Menschen, der mich um Beistand bittet, wenn er wirklich in Not ist? oder soll sie noch bestimmter lauten: Ich helfe ihm, wenn er ohne eigenes Verschulden in Not gerät?

oder soll ich die weitere Bedingung hinzunehmen, daß er meine Hilfe nicht mißbrauchen wird? oder soll ich darüber noch hinausgehen und Umstände in Betracht ziehen, die noch weiter von der Handlung abliegen, z. B. den Umstand, daß gerade die Sonne scheint oder der Mond aufgeht? Wie weit soll ich in der Charakteristik der Umstände gehen bei der Formulierung der Maxime, die zum Naturgesetz zu verallgemeinern ist? Es könnte z. B. jemand sagen, es gehöre zu den wesentlichen Umständen, auf Grund deren er eine Pflicht der Hilfeleistung für sich nicht anerkennen könne, daß er die Bitte des Notleidenden als eine Belästigung empfinde und daß der Anblick der Not ihn ästhetisch verletze. Die Anwendung dieser Formulierung bleibt daher insofern unbestimmt, als sie kein Kriterium dafür enthält, ob und wie weit die Besonderheit der Situation in die zu prüfende Maxime mit aufzunehmen ist.

Recht verstanden ist nun die Berücksichtigung der charakteristischen Umstände durch diese Formulierung auch nicht ausgeschlossen, sondern dem Sinne nach sogar gefordert. Die Berücksichtigung der Besonderheit des Falles steht nicht im Widerspruch mit der Verallgemeinerung der Maxime zum Gesetz. Dies klingt zwar paradox; wir haben aber den Schein dieser Paradoxie schon früher behoben. Wir dürfen nur die Allgemeingültigkeit des Gesetzes nicht verwechseln mit der größeren oder geringeren Häufigkeit des Eintretens der Bedingung, an die das Gesetz eine Folge knüpft. Es könnte sehr wohl sein, daß die Besonderheit der Situation es mit sich bringt, daß die fragliche Maxime nur dieses eine Mal und niemals wieder Anwendung findet. Dies würde jedoch ihre Verallgemeinerung zum Gesetz nicht ausschließen, sondern nur zur Folge haben, daß unter das Gesetz bloß ein einziger Fall gehört.

Die hier verlangte Abstraktion von dem Unterschiede der Personen erfordert also nicht etwa eine Abstraktion von der Besonderheit ihrer Situation. Die Entscheidung, ob wir eine

Maxime als allgemeines Naturgesetz wollen können, kann durch die Berücksichtigung einzelner Umstände sehr modifiziert werden, und es entspricht auch dem Sinne des Prinzips, daß diese Besonderheit in vollem Maße berücksichtigt wird; nicht nur die Besonderheit der Situation des Handelnden, sondern auch derer, auf die durch die Handlung eingewirkt wird, also die Individualität auf beiden Seiten.

Die von mir gewählte Formulierung legt diesen Irrtum nicht nahe; sie schließt das Mißverständnis aus, als sei mit der persönlichen Gleichheit eine Uniformität des Handelns gefordert. Es geht aus ihr hervor, daß nur von dem *numerischen* Unterschiede der Personen, nicht aber von ihrem *qualitativen* Unterschied abstrahiert werden soll.

Es wird dadurch zugleich dem Einwand begegnet, daß durch die Aufnahme der Besonderheit der Situation in die zum Naturgesetz zu verallgemeinernde Maxime das Kriterium der Gleichförmigkeit verloren ginge, ohne daß ein anderes an seine Stelle träte. Es scheint nämlich, daß, wenn ich bei der Verallgemeinerung meiner Maxime zum Gesetz meine Situation unverändert lasse, wie sie vorliegt, ich nichts anderes erhalte als eine Vervielfachung meines Falles, und man sieht nicht ein, inwiefern dadurch ein Kriterium dafür gegeben ist, wie ich in meinem Falle handeln soll: es kommt ja anscheinend gar nichts Neues durch dies Gedankenexperiment hinzu. Es bleibt alles so, wie es in meinem Falle wirklich ist, ohne ihm irgend etwas von seiner Besonderheit zu rauben. Dieser Einwand übersieht jedoch, daß bei voller Erhaltung der Besonderheit des Falles dennoch ein Kriterium übrig bleibt. Dies liegt gerade in der Abstraktion von der Person als solcher, im Unterschied von der persönlichen Eigenart oder überhaupt der Besonderheit der Situation. Durch die Verallgemeinerung der Maxime zum Gesetz wird von dem Unterschied der Personen als solcher abstrahiert. Wenn ich z. B. die Maxime, einem ohne Schuld

Notleidenden die Hilfe zu verweigern, zum Naturgesetz verallgemeinere, so heißt dies, daß ich den Fall setze, daß allemal, wenn ein ohne Schuld Notleidender des Beistands bedarf, ihm dieser Beistand verweigert wird. Darin liegt, daß auch mir, wenn ich in diese Lage komme, der Beistand verweigert werden würde, *was ich nicht wollen kann.* Wenn ich zu wählen habe zwischen dem Naturgesetz, wonach einem ohne Schuld Notleidenden Hilfe gewährt, und dem, wonach sie ihm verweigert wird, so werde ich das erste vorziehen, denn ich würde, wenn ich vor die Wahl gestellt wäre, mir lieber ein Vergnügen versagen, als selber in der Lage des Armen hilflos bleiben.

Daß auch ich in die Lage des Armen kommen würde, und zwar ebenso oft oder mit derselben Wahrscheinlichkeit, wie in die Lage des Vermögenden, ist eine stillschweigende, aber wesentliche Voraussetzung, die wir bei der Anwendung der KANTischen Formel machen. Dann und nur dann bin ich gezwungen, alle Folgen des gedachten Naturgesetzes in Betracht zu ziehen. Und nur wenn die Wahrscheinlichkeit, in eine bestimmte Lage zu geraten, für alle Menschen die gleiche ist, gelangen sie bei der Anwendung dieser Formel zu einem übereinstimmenden Resultat hinsichtlich der Pflicht des einen oder anderen.

Eine derartige Vertauschung, wo jeder gleich oft die eine oder die andere Lage einnimmt, bedeutet eigentlich genau dasselbe, wie die Abstraktion vom numerischen Unterschied der Personen, denn nach beiden Verfahren berücksichtige ich die Interessen aller beteiligten Personen in *gleicher* Weise.

§ 106.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß sich durch die von mir gegebene Formulierung zugleich die Frage erledigt, welches die Grenze ist, bis zu der wir die Umstände, unter denen

wir handeln, für die Entscheidung mit in Rücksicht zu ziehen haben. Gegen die KANTische Formulierung erhebt sich der Einwand, daß sie kein Kriterium für die Bestimmung dieser Grenze enthalte und es der Willkür des einzelnen überlasse, welche Umstände er als wesentlich berücksichtigen oder als unwesentlich übergehen wolle. *Wesentlich* nenne ich solche Umstände, die, wenn man sie in Rücksicht zieht, die Entscheidung modifizieren. So kann z. B. der Umstand, daß der Notleidende *ohne* Schuld in Not geraten ist, die Entscheidung modifizieren. Nun ist aber das Fehlen eines besonderen Kriteriums für die Grenzbestimmung der wesentlichen Umstände gar kein Mangel, denn wenn nur diese Umstände durch das Prinzip überhaupt nicht eingeschränkt sind, so ergibt sich im Einzelfall von selbst, welche Umstände wesentlich sind und welche nicht. Man braucht nur das Gedankenexperiment, zu dem die Formulierung auffordert, anzustellen. Ist man im Zweifel, so braucht man den fraglichen Umstand nur mit in Rücksicht zu ziehen, um zu sehen, was dabei herauskommt. Die Berücksichtigung des Umstandes z. B., daß gerade der Mond aufgeht, während mir der Notleidende gegenübertritt, wird im allgemeinen die Entscheidung nicht modifizieren. Oder, um auf das weniger triviale Beispiel zurückzukommen: Wenn ich meine Bequemlichkeit, die der Hilfeleistung im Wege steht, oder meine ästhetische Empfindsamkeit berücksichtige, so könnte es zunächst scheinen, als ob ich dadurch zu einer für mich günstigeren Entscheidung käme; aber in der Tat ergibt sich das Gegenteil. Denn ich würde gewiß lieber eine solche Unannehmlichkeit in Kauf nehmen, als selber in der Lage des Notleidenden ohne Hilfe bleiben.

Dieser Schwierigkeit ist meine Formulierung nicht ausgesetzt, weil sie nicht erst den Anschein erweckt, als solle hier von der Besonderheit des Falles abstrahiert werden. Sie fordert gar nicht zu einer Abstraktion von irgend welchen Um-

ständen auf, sondern nur zur Abstraktion von dem Unterschied der Personen als solcher, nicht aber von der Besonderheit ihrer äußeren oder inneren Situation.

§ 107.

Ich komme nun zu einer weiteren Schwierigkeit, auf die man hier hinweisen könnte. Es scheint Fälle zu geben, in denen die Anwendung des aufgestellten Prinzips nicht im Einklang ist mit der Art, wie wir faktisch ethische Fragen entscheiden. Es scheinen Umstände vorzukommen, unter denen wir die Gleichberechtigung der Personen nicht anerkennen. Wir lassen uns oft gar nicht darauf ein, die kollidierenden Interessen des anderen gegen die unsrigen abzuwägen. Es gibt Interessen, die wir von vornherein von der Berücksichtigung ausschließen, solche nämlich, die wir für verwerflich ansehen. Dieser Fall macht indessen keine Schwierigkeit, denn solche Interessen sind, insofern ihre Befriedigung verwerflich, d. h. unsittlich ist, schon durch das Sittengesetz selber von der Berücksichtigung ausgeschlossen. Ein Interesse, dessen Befriedigung seinerseits schon gegen dies Prinzip verstoßen würde, braucht natürlich bei einer sinngemäßen Anwendung dieses Prinzips nicht weiter in Rücksicht gezogen zu werden. Ich brauche ja dies Prinzip nur anzuwenden, um mich zu überzeugen, daß ein solches Interesse keine Berücksichtigung verdient. Angenommen, es beabsichtige jemand eine Handlung gegen uns, die unser Recht verletzt, so haben wir nicht die Pflicht, unser Handeln zu Gunsten seiner Absicht einzuschränken. Es wäre ein Widerspruch, wenn wir hier anders entscheiden wollten. Dieser Widerspruch läge in der Annahme, daß wir eine Pflicht hätten, unsere Zwecke einzuschränken zu Gunsten von Zwecken anderer, die unser Recht verletzen und die zu achten wir also

nicht verpflichtet sind. Es kann keine Pflicht geben, ein Interesse zu achten, durch dessen Befriedigung die Pflicht verletzt wird. Es kann nicht unsere Pflicht sein, etwas zu unterlassen, wozu wir ein Recht haben. Wir können nicht eine Pflichtverletzung anderer als ihr Recht ansehen.

Es ist also auch gar nicht nötig, diesen Fall von unberechtigten Interessen in der Formulierung des Sittengesetzes ausdrücklich auszunehmen, denn gerade erst auf Grund des formulierten Gesetzes werden solche Interessen als unberechtigt erkannt und eben darum von der Berücksichtigung ausgeschlossen. Wer durch die Verfolgung eines Interesses eine Pflicht gegen uns verletzt, büßt insofern den Anspruch auf Achtung seines Interesses ein. Wir können uns dies auch dadurch klar machen, daß, wenn wir das fragliche Interesse des anderen mit zu dem unsrigen rechnen, wir nicht in seine Befriedigung einwilligen könnten, weil seine Befriedigung das Sittengesetz verletzen würde. Solche Interessen scheiden also bei einer sinngemäßen Anwendung des Sittengesetzes von selbst aus.

Hierdurch erklären sich viele scheinbare Ausnahmen von dem aufgestellten Satz. Man hat z. B. gemeint, daß Anschläge von Anarchisten, insofern sie den Handelnden nicht nur nicht als unrecht, sondern geradezu als Pflicht gelten, im Widerspruch mit unserer Formulierung des Sittengesetzes stehen; da doch durch solche Handlungen die persönliche Würde verletzt werde. In derartigen Fällen beruht aber das Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit der Handlung darauf, daß die Interessen, die der Täter verletzt, von ihm als unberechtigt angesehen werden, d. h. daß ihre Befriedigung ihm als eine Rechtsverletzung gilt. Der Anarchist, der den Fürsten erdolcht und damit pflichtgemäß zu handeln glaubt, tut es in der Meinung, einen unrechtmäßigen Unterdrücker des Volkes beiseite zu schaffen und also nur ein an und für sich rechtswidriges Interesse zu verletzen.

Auf dieselbe Weise klärt sich auch die schon erwähnte Tatsache auf, daß wir an der Erzwingung des Rechts ein Interesse haben können. Wie ist ein solches Interesse möglich, ohne seinerseits widerrechtlich zu sein? Dies beruht darauf, daß der Zwang gegenüber Interessen, die selbst widerrechtlich sind, seinerseits nicht widerrechtlich sein kann; denn es besteht keine Pflicht, ein Interesse zu achten, dessen Befriedigung die Pflicht verletzt. Es ist also auch nicht widerrechtlich, einen Menschen mit Gewalt an einem Unrecht zu hindern. Die Widerrechtlichkeit der Anwendung von Gewalt verschwindet, sobald diese Anwendung sich gegen Interessen richtet, die ihrerseits schon widerrechtlich sind. Ein widerrechtliches Interesse büßt als solches seinen Anspruch auf Achtung ein.

§ 108.

Es kommt indessen noch ein anderer Grund vor, aus dem wir uns für berechtigt oder auch verpflichtet halten, das Interesse eines anderen nicht zu achten; dann nämlich, wenn der andere nur durch einen *Irrtum* veranlaßt ist, dies Interesse zu haben. Es kann sogar auch der umgekehrte Fall eintreten, daß wir uns verpflichtet fühlen, ein Interesse des anderen zu achten, das er tatsächlich *nicht* hat, das er aber haben *würde*, wenn er nicht in einem Irrtum befangen wäre.

Um solche Fälle mit unserer Formulierung des Sittengesetzes in Einklang zu bringen, brauchen wir nur diese Formulierung wieder anzuwenden: wir brauchen uns nur zu fragen, ob wir für den Fall, daß wir selbst in die Lage des anderen kämen, in die Verletzung des fraglichen Interesses einwilligen könnten. Ein Beispiel wird dies klar machen. Wenn wir wissen, daß ein Nahrungsmittel, das ein Mensch genießen will, vergiftet ist, und ihn in der Gefahr sehen, infolge seiner Unkenntnis dieses Umstandes um sein Leben zu kommen, so fühlen

wir uns berechtigt, sein Interesse am Genuß dieses Nahrungsmittels zu verletzen und sogar, wenn es uns nicht gelingt, ihn über seinen Irrtum aufzuklären, ihn mit Gewalt an der Befriedigung seines Interesses zu hindern. Wir brauchen nur unsere Formulierung des Sittengesetzes zur Hand zu nehmen, um einzusehen, daß dieser Fall ganz mit ihm in Einklang ist. Denn da wir wissen, daß die Speise, die der andere genießen will, vergiftet ist, so könnten wir für den Fall, daß wir in seine Lage kommen, nicht nur in die Verletzung jenes Interesses einwilligen, sondern noch viel mehr: wir könnten *nicht* einwilligen, daß es *nicht* verletzt würde. Denn unser Interesse an der Erhaltung des Lebens würde stärker sein als das Interesse an dem Genuß der Speise. Wir würden also zu Gunsten der Erhaltung des Lebens auf den Genuß der Speise verzichten.

Nur das eine kann hierbei eine Schwierigkeit machen, daß wir ja bei dem Gedankenexperiment, zu dem uns diese Formulierung auffordert, die individuellen Umstände der Situation berücksichtigen müssen. Zu diesen Umständen gehört auch der, daß der andere sich im Irrtum befindet. Wie können wir also, wenn wir uns in seine Lage versetzen, von diesem scheinbar wesentlichen Umstande abstrahieren? Denn das tun wir doch, wenn wir uns fragen, in welche Behandlung wir, die wir seinen Irrtum *nicht* teilen, in dieser Lage einwilligen würden. Die Auflösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß der Irrtum eine ausgezeichnete Rolle spielt unter allen möglichen Umständen einer Situation. Der Irrtum ist nämlich selbst nichts anderes als eine falsche Beurteilung der Situation. Wir sollen aber die Situation berücksichtigen, wie sie wirklich ist. Gerade um dies zu tun, müssen wir von dem Irrtum abstrahieren. Man kann dies auch so ausdrücken: Wenn wir uns in die Lage des anderen versetzen, so dürfen wir nicht von unserer *Erkenntnis* abstrahieren. Diese Erkenntnis ist, sofern sie objektiv auf die Situation selber geht, und sofern wir nur durch sie die

Situation überhaupt beurteilen können, von allen anderen persönlichen Eigentümlichkeiten, die wir haben, verschieden. Aber es ist wohl zu beachten, daß dies nur für eine Erkenntnis im strengen Sinne gilt und nicht für eine bloße Mutmaßung. Liegt keine Gewißheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß eine andere Person ihre Interessen falsch beurteilt, so dürfen wir diesen Fehler nur nach Maßgabe dieser Wahrscheinlichkeit berücksichtigen. Von einer Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes dagegen dürfen wir nicht abstrahieren; denn dies würde heißen, daß wir auch von dem für die Situation wesentlichen Umstand, *den* wir erkennen, abstrahieren dürften. Hierin liegt also die Erklärung, weshalb wir unter Umständen auch an und für sich berechtigte Interessen von der Berücksichtigung auszuschließen haben, und weshalb wir andererseits Interessen berücksichtigen müssen, die faktisch nicht vorhanden sind. Man bezeichnet Interessen dieser letzten Art im Unterschied von den faktisch vorhandenen als *wohlverstandene*, womit man sagen will, daß der Mensch sie haben würde, wenn er seine Situation recht verstünde, und daß er sie also nur darum nicht hat, weil er seine Situation mißversteht, d. h. weil er im Irrtum befangen ist.

§ 109.

Zum Schluß dieser Betrachtungen wollen wir noch einmal zurückkommen auf die Frage nach dem formalen Charakter des Sittengesetzes. Wir hatten schon gefunden, daß das Schwanken der sittlichen Urteile mit der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes vereinbar ist, wenn dieses Gesetz nur formal ist. *Formal* nicht in dem Sinne, daß es ein bloß analytischer Satz wäre, sondern in dem Sinne, daß es nur ein allgemeines Kriterium an die Hand gibt, das ohne weiteres noch nicht entscheidet, welche Handlung in einem bestimmten Falle

Pflicht ist. Wir können jetzt sagen, daß in der Tat das Sittengesetz in diesem Sinne formal ist. Man mag es anstellen, wie man will, man wird aus ihm nie durch bloße logische Schlüsse herausbringen, wie wir wirklich handeln sollen. Um zu entscheiden, was in einem bestimmten Falle für uns Pflicht ist, müssen wir vielmehr die Umstände, unter denen wir uns befinden und die wir nur aus der Erfahrung entnehmen können, diesem allgemeinen Prinzip subsumieren. Dann erst kommen wir zu einer eindeutigen Entscheidung darüber, was wir tun sollen.

Hierdurch erklärt sich denn also der Umstand, daß die sittlichen Urteile ihrem Inhalt nach so vielfach von einander abweichen. Denn das allgemeine Sittengesetz gibt für sich nur eine formale Regel, die noch einen weiten Spielraum läßt dafür, wie sie auf einen besonderen Fall anzuwenden ist. Je nach dem Maße seiner Kenntnis der Situation wird der einzelne zu diesem oder jenem Ergebnis bei der Anwendung dieser Regel gelangen. Dies zeigt sich schon daran, daß die Umstände die Entscheidung mehr oder weniger erheblich beeinflussen. Man muß alle wesentlichen Umstände kennen, um zu einer richtigen Entscheidung zu gelangen. Nehmen wir z. B. den Fall, daß ein Mensch an einer ansteckenden Krankheit leidet, so könnte es sein, daß er selber von diesem Umstande gar keine Kenntnis hat. Er wird es dann gewiß für recht und erlaubt halten, uneingeschränkt seinen Umgang mit anderen fortzusetzen. Es könnte andererseits sein, daß er von diesem Umstande zwar Kenntnis hat, daß er aber den Grad der Ansteckungsgefahr unterschätzt und also Vorsichtsmaßregeln außer Acht läßt, die er sonst für geboten halten würde. Je nachdem, wie er seine Situation übersieht, wird er die Interessen, die er und die anderen, mit denen er umgeht, an diesem Umgange haben, verschieden gegen einander abschätzen und demgemäß auch zu verschiedenen Urteilen darüber kommen, was hier seine Pflicht

fordert. Wir müssen also nur den formalen Charakter des Sittengesetzes richtig mit der variablen Natur der Bedingungen seiner Anwendbarkeit vergleichen, um uns nicht durch das Schwanken der sittlichen Einzelurteile über die Identität und Allgemeingültigkeit des ihnen zu Grunde liegenden Prinzips täuschen zu lassen.

6. Kapitel.

Das Vergeltungsgesetz.

§ 110.

Wir haben früher eine Anzahl von Pflichten untersucht, die im allgemeinen als unabhängig von der Pflicht der Gerechtigkeit angesehen werden, so vor allem die Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue und die sogenannten Pflichten gegen uns selbst. Wir fanden, daß alle diese Pflichten auf das Abwägungsgesetz zurückgehen. Man könnte nun versucht sein, auch die Pflicht, sich für ein Verbrechen strafen zu lassen, auf das Abwägungsgesetz zurückzuführen. Es zeigt sich aber, daß zur Begründung dieser Pflicht das Abwägungsgesetz nicht hinreicht. Es bedarf vielmehr dazu der Zuhilfenahme eines besonderen Prinzips, des früher aufgewiesenen Vergeltungsgesetzes.

Um die Strafe aus dem Abwägungsgesetz abzuleiten, müßte man ein Interesse aufweisen, das allgemein vorzugswürdig ist gegenüber dem Interesse des Verbrechers, nicht bestraft zu werden. Der Wunsch nach Rache ist sicher kein solches Interesse, und die unmittelbaren Folgen des Verbrechens für den Geschädigten werden bereits durch den Schadensersatz beseitigt.

Das gesuchte Interesse müßte aus dem rechtswidrigen Charakter des Verbrechens folgen, da die Strafe hieran ge-

bunden ist. Nun könnte man das Interesse anführen, das alle Mitglieder der Gesellschaft daran haben, daß das Abwägungsgesetz eingehalten wird. Aber das geschehene Verbrechen ist ja durch die Strafe nicht mehr rückgängig zu machen und die Verhinderung künftiger Verbrechen erfordert keineswegs für jedes Verbrechen eine solche Strafe, wie wir sie als gerecht beurteilen. Wir billigen eine Strafe als Vergeltung, unabhängig von ihrem Präventivcharakter.

Es bliebe nur übrig, jedem vernünftigen Wesen ein Interesse zuzuschreiben, mit dem Verbrecher in gleicher Lage zur gleichen Interessenbefriedigung gelangen zu können. Der Verbrecher würde durch seine Tat dies Interesse bei allen denen verletzen, die sich in der gleichen Lage durch das Sittengesetz von dem Verbrechen zurückhalten lassen würden. Durch die Strafe des Verbrechers würde diese Verletzung der Gleichheit von Verbrecher und Unbescholtenen wieder ausgeglichen werden.

Um die Berechtigung der Strafe auf diesem Wege zu begründen, müßte man erstens den Nachweis erbringen, daß ein solches Interesse unter allen Umständen vorausgesetzt werden darf, dann aber auch seine Vorzugswürdigkeit für alle denkbaren Fälle dartun. Nehmen wir nun auch an, es gebe ein solches Interesse, so ließe sich seine allgemeine Vorzugswürdigkeit doch auf keinem Wege beweisen. Wollte man z. B. behaupten, das Interesse an der Möglichkeit der gleichen Interessenbefriedigung in gleicher Lage sei deswegen vorzugswürdig, weil es ein rechtliches sei, so würde man schon voraussetzen, daß die Pflicht dazu besteht, es nicht zu verletzen, was ja gerade in Frage steht.

Es ist im Gegenteil klar, daß der Verbrecher, wenn er das fragliche Interesse der Unbescholtenen mit in seiner Person vereinigt, es trotzdem verletzen würde, da er offenbar vorziehen würde, wenigstens einmal sein Interesse zu befriedigen, statt überhaupt darauf zu verzichten.

Übrigens würde die hiermit als unmöglich erwiesene Begründung der Strafe auch zu einem ganz anderen Strafmaß führen. Sie würde nämlich für den Verbrecher eine Interessenverletzung fordern, die der widerrechtlichen *Befriedigung seiner* Interessen entspricht, während unser Rechtsgefühl tatsächlich die Wiedervergeltung der widerrechtlichen *Verletzung* der Interessen des *anderen* für angemessen hält.

Um also die Strafe zu begründen, muß man zeigen, daß die von ihr betroffenen Interessen des Verbrechers in einem bestimmten Maße nicht berücksichtigt zu werden brauchen. Dies ist der Inhalt des von mir aufgewiesenen Vergeltungsgesetzes. Ich werde mich nun dem Vergeltungsgesetz zuwenden, auf einige in ihm enthaltene Schwierigkeiten eingehen und die gegebene Formulierung dieses Prinzips begründen.

§ 111.

Der Begriff der Wiedervergeltung ist bestimmter als der des Rechts. In ihm liegt bereits die Verletzung der Interessen einer Person, weil diese fremde Interessen verletzt hat. Ob aber die Wiedervergeltung überhaupt erlaubt ist, in welchen Fällen und in welchem Maße, darüber erhalten wir Aufschluß nur durch den *Inhalt* des *Gesetzes* der Wiedervergeltung, das ich so formuliert habe:

Du sollst in eine gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber ausgeübt hast.

Dieser Satz gibt uns wirklich ein Kriterium der gerechten Wiedervergeltung. Das genaue Maß hierfür wird nicht etwa bloß durch die in einem anderen Fall unter gleichen Umständen erlaubte Wiedervergeltung gegeben, sondern durch die *Schuld*, die tatsächlich bereits erfolgte unerlaubte Verletzung fremder Interessen.

Für dies vorhergehende Unrecht liefert uns das Abwägungsgesetz das Kriterium, indem es zwischen erlaubten und unerlaubten Interessenverletzungen unterscheidet. Dabei ist das früher Ausgeführte in Erwägung zu ziehen. Es darf also nicht beispielsweise die Verletzung widerrechtlicher Interessen als Schuld angesehen und wiedervergolten werden.

§ 112.

Liegt eine Schuld, eine unerlaubte Interessenverletzung, vor, so wird uns das Recht zugesprochen, die Interessen des Schuldigen in gleichem Maße hintanzusetzen. Die vorhergehende Interessenverletzung ist hier aber als Kriterium, als Maß gedacht, ebenso wie die Interessen bei der Abwägung nur das Kriterium, nicht aber der Bestimmungsgrund der moralischen Handlung sind. Wenn wir niemandem den Anspruch auf eine bessere Behandlung zubilligen, als er sie anderen zuteil werden läßt, so denken wir keineswegs nur an den unmittelbar Geschädigten, sondern an alle mit ihm in Berührung kommenden Personen. Sind wir beispielsweise Zeugen eines Verbrechens, so empört sich unser sittliches Gefühl und wir fühlen uns in unserem Rechtsbewußtsein gekränkt, wenn der Verbrecher sich ungestraft entfernt.

Zu diesem Gefühl, das die Strafe verlangt, treten die Gedanken der Abschreckung von dem Verbrechen, der Unschädlichmachung und Besserung des Verbrechers noch hinzu. Daß sie aber nicht das wesentliche und jedenfalls nicht das einzige Moment der Strafe sind, zeigen einfache Abstraktionen von unserer faktischen Beurteilung der Strafe. Die Besserung und Unschädlichmachung des Verbrechers würden im allgemeinen ebensogut zu erreichen sein, ohne daß ihm Leiden zugefügt werden; und auch wo dies nötig ist, wäre es aus diesen beiden Gründen noch nicht immer gestattet. Wir empfinden auch

gefühlsmäßig die Internierung eines Geisteskranken zu diesen beiden Zwecken als etwas ganz anderes als die Freiheitsstrafe eines Verbrechers.

Wollte man einwenden, daß zur Besserung des Verbrechers die Strafe gerade als Vergeltung notwendig sei, so hätte man sich bereits auf den Boden des Vergeltungsgesetzes gestellt.

Auch die Abschreckung, so sehr sie unter Umständen in den Vordergrund treten mag, ist nur ein zur Strafe hinzutretendes Moment. Andernfalls wäre es vollständig unerklärlich, weshalb wir verlangen, daß die Strafe der Schuld angemessen sein soll. Es müßten vielmehr unwahrscheinliche Verbrechen, z. B. Vatermord, nur in geringem Maße, häufigere Verbrechen, z. B. Totschlag bei Schlägereien, möglichst hoch bestraft werden, wo doch der Schaden in beiden Fällen von ähnlicher Größe ist. Es müßten auch allgemein Verbrechen, gegen die ein starker Gegenantrieb besteht, sehr milde bestraft werden, während die Affekte, die ja die Begehung des Verbrechens begünstigen, strafverschärfend wirken müßten, während wir sie doch tatsächlich als strafmildernd ansehen.

Die Abschreckung würde eine möglichst grausame Hinrichtung verlangen, die vor allem möglichst qualvoll *erscheinen* soll. Tatsächlich will man den Hinzurichtenden durch den Verlust des Lebens strafen, erst in zweiter Linie durch die damit verbundenen Qualen. Daher richtet der Staat die Hinrichtung möglichst human ein und greift nur in außergewöhnlichen Fällen zu besonders abschreckenden Hinrichtungsarten. Auch können wir uns Fälle denken, wo die Abschreckung als Ziel nicht in Frage kommt und unser Rechtsgefühl trotzdem die Strafe billigt.

Man mag, um das Prinzip abweisen zu können, dies Gefühl für ein bloßes Vorurteil erklären. Dann stünde ein solcher Gegner des Vergeltungsprinzips vor der Aufgabe, nun

auch das Zustandekommen dieses Vorurteils zu erklären. Hier handelt es sich aber gar nicht um die Frage der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Prinzips, sondern nur darum, es als faktisch unserem Gefühl zu Grunde liegend aufzuweisen.

§ 113.

Das Gefühl, das die Strafe als Sühne fordert, tritt also auch unabhängig von allen Nebenzwecken auf, nicht nur beim Geschädigten oder, im Gefühl der Schuld, beim Verbrecher selbst, sondern auch bei gänzlich unbeteiligten Zuschauern und auch bei Menschen, die nur mittelbar vom Verbrechen erfahren, wenn sie sich nur das Verbrechen lebhaft genug vorstellen. Und dieses Gefühl beruht nicht auf bloßer Sympathie mit dem Verletzten, denn wir bestehen auf der Strafe auch dann, wenn der Verletzte seinerseits auf sie verzichtet hat. Der Geschädigte ist in dieser Hinsicht, abgesehen vom Anspruch auf Schadensersatz, nicht vor anderen ausgezeichnet.

Aus dem Gefühl beim Geschädigten, persönlich verletzt zu sein, entspringt der Wunsch nach Rache, der vom verletzten Rechtsgefühl ganz unabhängig ist. Daß diese beiden Gefühle von einander verschieden sind, geht schon daraus hervor, daß die Rachsucht so oft maßlos ist und weit über eine bloße Wiedervergeltung hinausgeht. Menschen sind auch häufig am meisten zur Rache geneigt, wenn sie selber im Unrecht sind und ihr Unglück selbst verschuldet haben. Die Rachsucht richtet sich im allgemeinen nach der Verletzung der Interessen überhaupt, der unberechtigten wie der berechtigten, die Strafe nur nach der Rechtsverletzung.

Ferner ist die Rachsucht eine subjektive Neigung, die einen zufälligen Charakter trägt, während das Gefühl für die Strafwürdigkeit einer Handlung von dem Gefühl der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet ist.

Hinzukommt, daß wir in einem festen Rechtsbewußtsein eine wesentliche Tugend sehen, die Rachsucht aber mißbilligen. Wir muten auch niemand zu, sich der bloßen Rachsucht auszuliefern, betrachten es aber als Pflicht, sich für ein Verbrechen strafen zu lassen, und sehen es als einen Sieg des sittlichen Lebens an, wenn der Verbrecher seine Tat bereut und selbst die Strafe als Sühne aufsucht.

§ 114.

Die Wiedervergeltung ist ein Recht, dessen Ausübung aber noch nicht notwendig zugleich Pflicht ist. Sie kann aus anderweitigen Gründen Pflicht sein, z. B. zur Sicherung des Rechts. Es besteht aber auch ohne Rücksicht auf derartige Gründe ein Interesse, das unmittelbar die Strafe verlangt, damit dem Recht Genüge geschieht.

Daß es nicht schon an sich Pflicht sein kann, den Verbrecher zu strafen, ergibt sich auch daraus, daß dies nicht immer möglich ist, aber auch wenn es möglich ist, nicht immer erlaubt ist. Denn durch unsere Handlungen werden im allgemeinen die Interessen mehrerer Personen berührt. Ist eine davon einer Rechtsverletzung schuldig, so kann es doch sein, daß die Interessen der anderen einer Wiedervergeltung im Wege stehen. Ich muß die Interessen auch hier abwägen, bin aber berechtigt, die Interessen des Schuldigen nach dem Maß der Wiedervergeltung außer Acht zu lassen.

Daß unser Gefühl tatsächlich so urteilt, zeigen folgende Beispiele. Es werde einem Arzt, der in größter Eile zu einem Todkranken fährt, unterwegs eine Beleidigung zugerufen. Er würde nach unserem Gefühl seine Pflicht dem Kranken gegenüber verletzen, wenn er durch Feststellung der Persönlichkeit des Beleidigers Zeit vergeuden und das Leben des Kranken aufs Spiel setzen wollte, auch wenn dies die einzige Möglichkeit zur Bestrafung ist.

Zum selben Urteil gelangen wir auch, wenn wir dies Beispiel in einem Punkt abändern. Der Arzt sei der Beleidiger. Wenn der Beleidigte die Sachlage kennt, wäre es unrecht von ihm, den Arzt aufzuhalten, auch wenn er nicht in der Lage ist, ohne dies zu seinem Recht zu gelangen.

Diesen faktischen Urteilen trägt die gegebene Formulierung Rechnung, indem sie dem Schuldigen gegenüber eine *Nichtachtung* seiner Interessen *erlaubt*, nicht etwa eine *Interessenverletzung* erlaubt oder gar *fordert.* Die Verletzung des Abwägungsgesetzes setzt also die Würde des Schuldigen herab. Dies kommt bei einer Abwägung der Interessen in einem neuen Falle zum Ausdruck. Das Kriterium der Erlaubtheit einer Handlung ist also *immer* die Abwägung, allerdings unter Berücksichtigung der Schuld. Dies ermöglicht auch das Nebeneinanderbestehen beider Gesetze, ohne daß in irgend einem Falle ein Widerspruch zwischen ihnen entstehen könnte.

Die Abwägung sichert ferner die Berücksichtigung der individuellen Umstände, wie dies früher besprochen worden ist.

§ 115.

Die Bedeutung der Strafe als Vergeltung könnte in der Weise mißverstanden werden, daß man meint, der einzig mögliche Sinn der Strafe sei, der begangenen Tat nachträglich ihren verbrecherischen Charakter zu nehmen; sonst sei die Strafe sinnlos und daher zu verwerfen. Die Verfechter der ersten Möglichkeit behaupten, es wäre dann auch demjenigen erlaubt, eine verbrecherische Tat zu begehen, der bereit ist, sich nachher der Strafe zu unterwerfen.

Hierbei wird übersehen, daß dies dem Begriff von Strafe und Unrecht zufolge überhaupt unmöglich ist. Erfährt der Verbrecher eine ebenso große Interessenverletzung, wie er sie widerrechtlich anderen zufügte, so hat er tatsächlich die bei

seiner Tat kollidierenden Interessen in seiner Person vereinigt, genau so, wie dies in Gedanken bei der Interessenabwägung erforderlich ist. Er hat an sich nicht nur die Befriedigung seiner eigenen Interessen erlebt, sondern auch, ihrer Stärke nach, die Verletzung der fremden, im ganzen also gerade dasjenige, was er bei der Abwägung nicht wollen konnte, sofern seine Tat ein Verbrechen war. Es ist das Kriterium der Pflichtverletzung, daß der Handelnde, vor die Wahl gestellt, ob er lieber die Tat unterlassen oder aber sie begehen und damit zugleich die gerechte, d. h. nach dem Prinzip der Gleichheit erfolgende Wiedervergeltung erleiden würde, sich zur Unterlassung entschließen müßte.

Die entgegengesetzte Entscheidung ist allerdings möglich und tritt auch häufig ein, wenn die Strafe unterhalb des Maßes der Wiedervergeltung liegt, da der Verbrecher dann nicht die volle Interessenverletzung erfährt, die er dem Geschädigten zufügt und die er daher bei der Abwägung berücksichtigen soll.

Steht der verbrecherische Charakter der Tat einmal für unser Gefühl fest, so schließen wir in derartigen Fällen auf eine zu milde Strafe. Sehen wir, daß jemand ein Unrecht begeht und dabei sein Gewissen mit den Worten „ich nehme dafür die Strafe auf mich“ beschwichtigt, oder daß jemand die Strafe spöttisch auf sich nimmt, so lehnt sich unser Gefühl gegen das zu niedrige Strafmaß und die damit verbundene demoralisierende Wirkung auf. Und auch wer das eben bekämpfte Vorurteil verteidigt, wird im einzelnen Fall in unserem Sinne Stellung nehmen, wenn eine flagrante Rechtsverletzung ihn zu einer deutlichen Gefühlsentscheidung zwingt.

Daß die Strafe dem Verbrechen seinen Unwert nicht nehmen kann, folgt auch daraus, daß dieser ein unendlicher ist; dem Sichstrafenlassen kommt aber, als bloßer Pflichterfüllung, überhaupt kein positiver Wert zu. Die Verletzung einer Pflicht kann nie durch die Erfüllung einer anderen Pflicht gut gemacht werden.

Dem widerspricht es nicht, daß wir es als einen Sieg der sittlichen Kraft im Menschen begrüßen, wenn ein Verbrecher die Strafe willig auf sich nimmt oder sogar selbst aufsucht. Wer um der bloßen Gerechtigkeit willen Leiden auf sich nimmt, gibt damit einen deutlichen Beweis einer inneren Wandlung, er stellt seine jetzige Gesinnung in Gegensatz zu seiner früheren.

Bleibt man in dem Mißverständnis befangen, daß der Sinn der Wiedervergeltung nur darin liegen könnte, das begangene Unrecht wieder gut zu machen, sieht aber die Unmöglichkeit hiervon ein, so gelangt man zur Verwerfung der Wiedervergeltung, ein Weg, der tatsächlich oft beschritten wird.

Wir haben vorhin gefunden, daß sich der Sinn der Wiedervergeltung aus dem Gesetz der Gleichheit der Würde aller Personen ableitet. Damit ist die Grundvoraussetzung, wie des soeben besprochenen, so auch dieses Vorurteils widerlegt. Die von ihm ausgehenden Gegner der Strafe stehen aber auch gefühlsmäßig auf unserer Seite und widerlegen sich dadurch selbst. Kaum einer von ihnen wird es mit Befriedigung begrüßen, wenn z. B. ein Raubmörder ohne Strafe bleibt, auch wenn von allen Nebenzwecken der Strafe abgesehen wird. Mögen die Strafgegner ihr System noch so eifrig verfechten, das Gefühl, das die Strafe billigt, kann dadurch höchstens erschüttert oder abgestumpft werden, aber nicht ganz verschwinden und tritt sofort wieder auf, wenn eine schroffe Rechtsverletzung lebhaft als solche empfunden wird.

§ 116.

Welcher Art die Interessenverletzung sein muß, um eine Schuld zur Folge zu haben, wird durch das Abwägungsgesetz festgestellt, wie wir vorhin gesehen haben. Eine andere Frage ist es nun, auf welche Interessen sich die Wiedervergeltung erstreckt.

Von einer Vergeltung oder Strafe sprechen wir nur bei der Verletzung solcher Interessen, die sonst Anspruch auf Berücksichtigung hätten, nicht aber bei der Verletzung an sich schon unberechtigter oder widerrechtlicher Interessen, die bereits bei einfacher Abwägung nicht zur Befriedigung gelangen würden.

Die Gleichheit gibt uns nur das *Maß* der Wiedervergeltung, schreibt aber nicht etwa vor, daß sie in der *gleichen Form* zu erfolgen habe wie das Verbrechen. Dies ist zunächst auch nur angenähert nicht immer möglich. Doch auch wenn eine genau gleichartige Wiedervergeltung möglich ist, besteht unser Gefühl keineswegs darauf. Es erscheint uns z. B. nicht als ungerecht, wenn jemand, der einem anderen ein Glied verstümmelt hat, einer Freiheitsstrafe unterworfen wird.

Die gleichartige Strafe ziehen wir allerdings in einer Hinsicht häufig vor, nämlich zur Besserung des Schuldigen. Sie führt ihm seine Schuld am deutlichsten vor Augen, indem sie ihn die begangene Interessenverletzung am eigenen Leibe erfahren läßt.

§ 117.

Das Sittengesetz und seine beiden Anwendungsformen stellen nur eine abstrakte Beziehung zwischen den zu befriedigenden Interessen als Norm auf, indem sie die Gleichheit der Würde der Personen fordern, sagen aber über diese Interessen selbst nichts aus. Dieser *formale* Charakter ist der Hauptgrund des Schwankens der sittlichen Urteile von Person zu Person; bedingt ist dies durch die verschiedene Ansicht über die tatsächliche Lage der Dinge und durch die verschiedene Bewertung der Interessen. Wir können das nicht nur bei der Anwendung des Abwägungsgesetzes beobachten, wie früher gezeigt wurde, sondern dies gilt in erhöhtem Maße für das Vergeltungsgesetz. Darüber, was und

wie zu strafen sei, gehen die Meinungen wohl noch mehr auseinander als darüber, was zu tun sei.

Wird über die Gerechtigkeit einer Strafe gestritten, so gilt es zunächst, wie vor einem Entschluß, die Interessen abzuwägen, um die Größe der Schuld festzustellen. Darüber hinaus muß aber noch die Empfindlichkeit der Strafe beurteilt und mit der Schuld verglichen werden. Wir haben hier eine doppelte Quelle für Meinungsverschiedenheiten in dem Umstande, daß das Vergeltungsgesetz das Abwägungsgesetz stets voraussetzt. Hierin ist wohl auch der eigentliche Grund dafür zu sehen, daß das Vergeltungsprinzip als solches mehr Mißdeutungen ausgesetzt und heftiger umstritten ist als das Abwägungsgesetz.

---

3. Abschnitt.

Die Materie der Pflicht.

1. Kapitel.

Objektives und subjektives Recht.

§ 118.

Der Inhalt der Pflicht bestimmt sich auf Grund des Rechtsgesetzes, durch den Satz von der Gleichheit der Würde aller Personen. Nun zeigte sich aber, daß dies Gesetz, obgleich es uns in der Tat über den bloßen Begriff der Pflicht hinaus ein Kriterium der Pflicht gibt, dennoch ein bloß formales Prinzip ist, in dem Sinne nämlich, daß es für sich noch nicht vollständig bestimmt, was im einzelnen Falle für uns Pflicht ist, sondern uns nur eine allgemeine Regel an die Hand gibt, um durch Subsumtion der besonderen Umstände, wie die Erfahrung sie uns zu erkennen gibt, die Pflicht zu bestimmen. Unter verschiedenen Umständen kann sehr Verschiedenes Pflicht sein; identisch ist dabei nur das allgemeine Kriterium der Pflicht. In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, daß das Sittengesetz nur die allgemeine *Form* der Pflichten enthält. Die Form darf dann aber nicht dem Inhalt des Sittengesetzes entgegengesetzt werden, sondern nur dem, was ich die *Materie* der Pflicht nennen will. „Materie" hat an und für sich keine andere Bedeutung als „Inhalt", aber es empfiehlt sich, um hier zwei verschiedene Begriffe zu unterscheiden, dafür diesen Unterschied der Ausdrücke zu benutzen. Einen Inhalt hat das Sittengesetz schon dadurch allein, daß es überhaupt über den *Begriff* der Pflicht hinausgeht. Insofern es aber dennoch nicht

hinreicht, um die *Pflicht selbst* zu bestimmen, können wir behaupten, daß das Sittengesetz uns nicht die Materie der Pflicht gibt, daß es also kein materiales, sondern nur ein formales Prinzip ist. So verstanden, gibt es keine Materie des Sittengesetzes, sondern nur eine — von Fall zu Fall wechselnde — Materie der einzelnen Pflicht.

Wie bestimmen wir also, was die Materie der Pflicht ist? Durch das Rechtsgesetz. Das Rechtsgesetz bestimmt aber für sich allein nur, daß die Würde der Person geachtet werden soll; *was* zur Würde der Person gehört und *was* gegen die Würde der Person verstößt, läßt es noch unbestimmt. Diese Frage kann nur für die einzelne Situation entschieden werden, auf Grund einer Kenntnis der für diese Situation wesentlichen Umstände. Wie weit wir diese Umstände übersehen, hängt von dem Maße unseres Wissens, unserer Kenntnis und Einsicht, ab. Je nachdem wir über ein vollkommeneres oder unvollkommeneres Wissen verfügen, werden wir die Materie der Pflicht mehr oder weniger zutreffend bestimmen können. Diese Abhängigkeit der Anwendung des Rechtsgesetzes von der Kenntnis und Einsicht des Urteilenden bedingt einen Unterschied in der Rechtsauffassung, der es notwendig macht, daß wir noch zwischen subjektivem und objektivem Recht unterscheiden.

§ 119.

Ich nenne *subjektives Recht* dasjenige, was der Urteilende für Recht hält; *objektives Recht* dagegen dasjenige, was Recht *ist* oder was durch eine vollkommene Erkenntnis als Recht erkannt würde. Diese Erklärungen sollen nicht eine Definition des Begriffs des Rechts geben, sondern dieser Begriff ist für sie schon vorausgesetzt, da wir uns sonst in einer Zirkeldefinition bewegen würden. Wenn wir aber einmal den Begriff des Rechts haben, so haben wir damit auch schon den

des objektiven Rechts, und es ist eigentlich ein Pleonasmus, von objektivem Recht zu sprechen; denn wenn jemand etwas für Recht hält, so ist doch das, was er für Recht hält, etwas für objektiv Recht Gehaltenes. Daher setzt auch der Begriff des subjektiven Rechts den des objektiven Rechts bereits voraus. Von einem subjektiven Recht zu sprechen, hat nur insofern Sinn, als man schon den Begriff eines objektiven Rechts zu Grunde legt.

Da indessen Menschen nicht allwissend, sondern dem Irrtum unterworfen sind, kann es einen Streit darüber geben, was Recht ist. Wo ein solcher Streit stattfindet, da können ihn die Streitenden natürlich nicht so auflösen, wie sich ein Interessenstreit durch das Rechtsgesetz auflösen läßt. Denn das Rechtsgesetz ist ja nichts anderes als die Regel für die Auflösung von Interessenstreitigkeiten. Wo aber ein Rechtsstreit vorliegt, da ist es vergeblich, das Recht zur Entscheidung anzurufen; denn darüber, was das Recht fordert, besteht ja gerade Streit. Der eine hält dies und der andere etwas anderes für Recht.

Obgleich also nur jeder seine subjektive Überzeugung der abweichenden des anderen gegenüber stellen kann, ohne ein objektives Recht zur Entscheidung anzurufen, so verliert doch der Begriff des objektiven Rechts dadurch nicht seine Bedeutung. Die Bedeutung dieses Begriffs besteht nämlich in dem Hinweis auf die Möglichkeit, jeden Rechtsstreit grundsätzlich aufzulösen, zwar nicht so, daß man das subjektive Recht mit dem objektiven vergleicht, wohl aber so, daß man nach einer hinreichenden Begründung für die Urteile über das, was Recht ist, sucht, in der Voraussetzung, daß es ein allgemeingültiges Kriterium des Rechts gibt, durch dessen Heranziehung sich bei hinreichender Kenntnis der Situation entscheiden lassen muß, ob ein vorgelegtes Rechtsurteil richtig oder falsch ist. Der Begriff des objektiven Rechts weist uns

also auf die Eindeutigkeit hin, die in Rechtsfragen immer bestehen muß. Ein Rechtsstreit ist nur möglich durch einen Irrtum. Diese Voraussetzung und also der Anspruch auf eindeutige Entscheidbarkeit jedes Rechtsstreites liegt in jedem rechtlichen Urteile eingeschlossen. Damit ist gesagt, daß Rechtsstreitigkeiten sich immer auflösen lassen müssen, dadurch, daß man den Irrtum auf der einen oder anderen Seite aufweist, also durch bloße Belehrung und Aufklärung der Streitenden. Hierdurch zeigt sich gerade der Unterschied zwischen bloßem Interesse und Recht. Interessen können zwar mit einander kollidieren, d. h. die Befriedigung des einen kann die des anderen ausschließen, aber das faktische Vorhandensein des einen kann darum doch nicht mit dem des anderen in Widerspruch stehen. Das Recht dagegen, ein Interesse zu befriedigen, steht mit dem Recht, ein kollidierendes Interesse zu befriedigen, in Widerspruch. Rechtsansprüche behaupten etwas, und diese Behauptung ist immer entweder wahr oder falsch. Deshalb hat es einen Sinn, über das Recht zu streiten. Wer sich auf einen Rechtsstreit einläßt, beweist eben damit, daß er das Bestehen eines objektiven Rechts voraussetzt. Es gibt objektiv kein widerstreitendes Recht, sondern nur widerstreitende Interessen.

§ 120.

Den Begriff des subjektiv Rechten müssen wir noch unterscheiden von dem Begriff des Moralischen. Man könnte zwar meinen, daß diese beiden Begriffe zusammenfielen. In der Tat ist jede moralische Handlung als solche zugleich eine subjektiv rechte, denn es liegt im Begriff der moralischen Handlung, daß sie mit dem Pflichtbewußtsein des Handelnden übereinstimmt. Aber dieser Satz läßt sich nicht umkehren: eine subjektiv rechte Handlung ist nicht notwendig zugleich

eine moralische; denn zur Moralität einer Handlung gehört mehr als die bloße Übereinstimmung mit dem Pflichtbewußtsein des Handelnden. Es gehört dazu, daß das Pflichtbewußtsein auch den Bestimmungsgrund der Handlung bildet.

Vergleichen wir dagegen den Begriff des Unmoralischen mit dem des subjektiv Unrechten, so finden wir, daß sich diese Begriffe decken. Eine subjektiv unrechte Handlung ist, da sie im Widerspruch mit der Pflichtüberzeugung des Handelnden geschieht, zugleich auch unmoralisch, und umgekehrt. Für die moralische Wertung kommt es nun infolge ihres negativen Charakters nur auf die Frage an, ob die Handlung subjektiv recht ist oder nicht; denn wir geben ja nicht einer *moralischen* Handlung einen *Wert*, sondern nur einer *unmoralischen* Handlung einen *Unwert*. Wir können daher, wo es nur auf die *moralische Wertung* ankommt, von dem Unterschied des Moralischen und subjektiv Rechten abstrahieren.

Die Tatsache, daß es für die moralische Wertung nur auf das subjektive Recht ankommt, können wir auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß wir die Rechtsüberzeugung des Handelnden zu den wesentlichen Umständen der Situation hinzurechnen. Wir haben schon früher (§ 69) gesehen, daß der Schein einer Vieldeutigkeit der moralischen Beurteilung dadurch entsteht, daß die Moralität oder Unmoralität der Handlung nur beurteilt werden kann mit Rücksicht auf die subjektive Pflichtüberzeugung des Handelnden. Je nach dem Inhalt dieser Überzeugung hat dieselbe Tat als moralisch oder unmoralisch zu gelten. Den Schein dieser Vieldeutigkeit vermeiden wir dadurch, daß wir die subjektive Überzeugung des Handelnden als einen wesentlichen Umstand der Situation betrachten. Dann zeigt sich deutlich, daß wir gar nicht dieselbe Handlung vor uns haben, wenn wir einmal sagen, eine Tat sei moralisch, und ein andermal, sie sei unmoralisch; denn zur vollständigen

Bestimmtheit der moralisch zu beurteilenden Handlung gehört auch die eigene Pflichtüberzeugung des Handelnden. Anders verhält es sich jedoch, wenn wir die Handlung *rechtlich* beurteilen wollen. Denn ob die Handlung recht ist, hängt nicht davon ab, ob der Handelnde sie für recht hält. Wir dürfen also für die rechtliche Beurteilung die Pflichtüberzeugung des Handelnden nicht als einen wesentlichen Umstand der Situation betrachten. Daher können wir den Widerstreit der rechtlichen Urteile nicht so einfach auflösen wie jenen scheinbaren Widerstreit der moralischen Urteile. Es bleibt ein Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Recht bestehen. Denn was das Recht fordert, d. h. was zur Würde der Person gehört, gilt unabhängig davon, was der eine oder andere für Recht hält.

2. Kapitel.

Vom Konflikt der Pflichten.

§ 121.

Die dargestellte Lehre vom objektiven Recht muß solange als logisch undurchführbar und faktisch unanwendbar erscheinen, als man die Möglichkeit zuläßt, daß es nicht nur einen Widerstreit der Urteile über die Materie der Pflicht gibt, sondern auch objektiv einen Widerstreit der Pflichten selbst. Die Möglichkeit eines solchen behauptet in der Tat die in der Ethik verbreitete Lehre von dem Konflikt der Pflichten.

Wenn diese Lehre richtig sein sollte, so würde damit nicht allein die Bedeutung und Anwendbarkeit des Begriffs des objektiven Rechts dahin fallen. Denn das sieht man von vornherein: Wenn es wirklich eine Kollision der Pflichten gibt, dann kann es überhaupt keine Pflichten geben, und der

Begriff der Pflicht selbst würde sich als ein leeres Hirngespinst erweisen. Denn was wäre ein Konflikt der Pflichten? Doch der Tatbestand, daß jemand eine bestimmte Pflicht *A* hat und daneben eine andere Pflicht *B*, die ihm die Erfüllung der Pflicht *A* verbietet, d. h. daß er sowohl die Pflicht hat, eine Handlung zu tun, als auch, sie nicht zu tun. Es ist aber ein logischer Widerspruch, zu behaupten, daß es eine Pflicht gibt, eine Handlung zu tun und zugleich sie nicht zu tun. Entweder ist eine Handlung Pflicht, oder sie ist nicht Pflicht. Wenn wir also so etwas wie einen Konflikt der Pflichten zugeben wollten, müßten wir konsequenter Weise die objektive Bedeutung des Pflichtbegriffs überhaupt bestreiten, und es hätte keinerlei Sinn mehr, sich um eine wissenschaftliche Pflichtenlehre zu bemühen. Dies ist freilich einstweilen nur eine argumentatio ad hominem gegen jene Ethiker, die behaupten, daß es eine Kollision der Pflichten gebe. Denn entweder es gibt keine Kollision der Pflichten, oder es gibt auch keine Ethik.

§ 122.

Ein Konflikt der Pflichten entsteht dadurch, daß *A* gegen *B* eine Pflicht hat, die der Erfüllung seiner Pflicht gegen *C* widerstreitet; wobei es auch vorkommen kann, daß *B* und *C* zusammenfallen und also die kollidierenden Pflichten einer und derselben Person gegenüber bestehen, wie z. B. wenn ich die Pflicht habe, einer Person eine Mitteilung zu machen, und andererseits die Pflicht, ihr das Leid zu ersparen, das ich ihr durch eine solche Mitteilung zufügen würde.

Das erste, worauf wir daher zu achten haben, ist, daß wir nicht eine bloße Kollision der *Interessen* schon für eine Kollision der *Pflichten* ansehen. Die Interessen haben nämlich allerdings manchmal die Tendenz, sich den Anschein der Pflicht zu geben. Der Eigendünkel verleitet den Menschen, das, was

ein bloßes Verlangen seiner Neigung ist, mit dem Ansehen eines sittlichen Gebotes zu umkleiden. Wie hoch und wichtig aber auch ein Interesse sein mag, es kann dadurch nie den Charakter einer Pflicht annehmen. Wenn z. B. eine Neigung mit unserer Liebe zu einer anderen Person in Widerstreit gerät, oder die Liebe zu einer Person ein Opfer von uns fordert, das unserer Liebe zu einer dritten Person widerstreitet, oder auch wenn irgend eins von diesen Interessen mit einer Pflicht kollidiert, so liegt in diesen Fällen doch nur ein Konflikt von Interessen oder allenfalls der Konflikt eines Interesses mit der Pflicht vor, nicht aber ein Konflikt der Pflichten.

§ 123.

Ferner müssen wir wohl auf der Hut sein, eine bloße Kollision von *Sittenregeln* nicht zu verwechseln mit einer Kollision der Pflichten. Daß verschiedene Sittenregeln mit einander in Konflikt geraten können, bietet, wie wir gesehen haben, keine Schwierigkeit, und nichts ist natürlicher als das. Denn sobald wir eine Mehrheit von Sittenregeln annehmen, haben wir keine Gewähr dafür, daß sie mit einander in Einklang stehen, d. h. daß die Anwendung der einen nie mit der Anwendung der anderen in Widerstreit geraten kann. Wir brauchen hier bloß an die Fälle zu denken, wo die Sittenregel der Höflichkeit nur durch eine Verletzung der Sittenregel der Aufrichtigkeit befolgt werden kann oder wo der Sittenregel der Hilfsbereitschaft gegenüber Bedrängten nur durch eine Lüge und also nur durch die Verletzung der Sittenregel der Ehrlichkeit genügt werden kann. In solchen Fällen ist es notwendig, die eine von den widerstreitenden Sittenregeln zu Gunsten der anderen einzuschränken. Dies geschieht dadurch, daß man der sonst allgemein anerkannten Sittenregel eine Bedingung ihrer Gültigkeit hinzufügt, so z. B. der Sitten-

regel, nicht zu lügen, die Bedingung: es sei denn, daß die Not eines Menschen, dem auf andere Weise nicht geholfen werden kann, es erfordert. Das Kriterium dafür, welche von den widerstreitenden Sittenregeln einzuschränken ist, liegt entweder in einer dritten, höheren Sittenregel, oder aber, was zuletzt immer der Fall sein muß, damit wir auch nur die höhere Sittenregel vor der niederen als bevorzugt erkennen können, in einem allgemeinen Kriterium, das über allen Sittenregeln steht und diesen erst ihre Sanktion erteilen kann. Dieses Kriterium ist das Sittengesetz. Haben wir dies einmal eingesehen, so zeigt sich, inwiefern die Lehre vom Konflikt der Pflichten irrig ist. Denn wenn das allgemeine Sittengesetz nur für sich selbst widerspruchslos ist, so können auch seine Anwendungen niemals mit einander in Widerspruch geraten. Wir haben ein einziges Sittengesetz; und seine Widerspruchsfreiheit genügt, um die Möglichkeit eines Konflikts der Pflichten auszuschließen. Es ist sehr wohl möglich, daß bei der Anwendung des Sittengesetzes von uns ein Irrtum begangen wird, indem wir ihm die Umstände in fehlerhafter Weise subsumieren. Es kann dann ein Widerstreit der Urteile über die Materie der Pflicht entstehen, keineswegs aber ein Konflikt der Pflichten selber.

§ 124.

Die Täuschung, als ob ein Pflichtenkonflikt dennoch möglich wäre, entsteht nur durch einen leicht aufzuklärenden Irrtum. Es sei etwa in einer bestimmten Situation, die charakterisiert sein mag durch den Umstand U_1, eine bestimmte Handlung A Pflicht, und in einer anderen Situation, die charakterisiert sein mag durch den Umstand U_2, eine andere Handlung B Pflicht. Nun trete der Fall ein, daß die Umstände U_1 und U_2 in einer neuen Situation zusammentreffen.

Es zeigt sich dann, daß die Erfüllung der Pflicht *A* die von *B* ausschließt und umgekehrt. Dies ist der Tatbestand, der der Lehre vom Konflikt der Pflichten zu Grunde liegt. Sie enthält aber eine falsche Deutung dieses Tatbestandes, wenn sie aus ihm auf das Vorkommen eines Konflikts der Pflichten schließt. Bei diesem Schluß wird nämlich vorausgesetzt, daß sich die Materie der Pflicht für den Fall des Zusammentreffens der Umstände U_1 und U_2 durch eine einfache Zusammensetzung der für diese Umstände einzeln geltenden Pflichten erhalten läßt. Diese Voraussetzung widerspricht dem formalen Charakter des Sittengesetzes, der es mit sich bringt, daß das, was in einer bestimmten Situation Pflicht ist, nur entschieden werden kann unter Berücksichtigung der für diese Situation charakteristischen Umstände. Was ist nun für die fragliche Situation charakteristisch? Doch dies, daß die beiden Umstände U_1 und U_2 zusammentreffen. Durch dieses Zusammentreffen wird ein neuer Umstand U_3 geschaffen, den man nicht außer Acht lassen darf, wenn es sich um die Frage handelt, was in dieser Situation Pflicht ist. Es geht also nicht an, die Materie der Pflicht im Falle U_3, der definiert ist durch das Zusammentreffen von U_1 und U_2, zu bestimmen durch einfache Zusammensetzung der für diese Einzelfälle gültigen Entscheidungen. Dann würden wir allerdings eine Kollision der Pflichten erhalten. Wir erhalten sie aber nicht, wenn wir für die neue Situation auch von neuem die Materie der Pflicht nach dem Sittengesetz bestimmen, indem wir die in Frage kommenden Interessen von neuem gegen einander abwägen und uns fragen, wie unsere Handlungsweise beschaffen sein muß, damit wir in sie einwilligen könnten, wenn auch die nunmehr unter einander kollidierenden Interessen der anderen unsere eigenen wären.

Wird beispielsweise ein Arzt gleichzeitig dringend zu zwei von einander entfernt lebenden Kranken gerufen, so muß er

einem von beiden Rufen zuerst Folge leisten, und wir sehen es als seine Pflicht an, den dringenderen Fall zu wählen. Jeder der beiden Kranken hat ein *Interesse* daran, daß der Arzt sofort zu ihm kommt. Er hätte ein Recht darauf und der Arzt die Pflicht dazu, wenn der andere Kranke nicht vorhanden wäre. Kollidieren aber die Interessen, so müssen sie gegen einander abgewogen werden und das dringendere zu befriedigen ist Pflicht.

§ 125.

Nun ist freilich der Fall denkbar, daß bei einer solchen Abwägung der kollidierenden Interessen der zu behandelnden Personen diese Interessen sich als gleich stark erweisen, so daß wir durch die Anwendung unseres Kriteriums zu keiner Bevorzugung der einen Person vor der anderen gelangen. Zu sagen, daß ein solcher Fall des Gleichgewichts der Interessen unendlich unwahrscheinlich sei, kann nicht genügen; denn in Wahrheit ist jeder absolut bestimmte Fall gleich unwahrscheinlich. Es kommt hinzu, daß wir niemals eine absolut genaue Kenntnis der Situation besitzen. Wir können die Interessen nicht vollständig genau nach ihrer wirklichen Stärke mit einander vergleichen. Innerhalb einer gewissen Grenze vermögen wir die Größenunterschiede der Interessen nicht mehr zu konstatieren. Daher ereignet sich praktisch oft der Fall, daß wir nicht entscheiden können, welches Interesse das stärkere ist, und dann stehen wir doch vor der Frage, was in diesem Falle, wo sich kein Größenunterschied der Interessen entdecken läßt, geschehen soll.

Wendet man nun aber das Sittengesetz auf diesen Fall an, so ist die Antwort sehr einfach. Wir brauchen nur zu fragen, ob wir in die Bevorzugung des einen oder anderen Interesses einwilligen könnten, wenn die beiden kollidierenden Interessen auch die unseren wären. Ob wir also in der frag-

lichen Situation das Interesse des einen oder das des anderen bevorzugen: in keinem Falle verletzen wir das Sittengesetz. Denn dies verlangt ja von uns nicht mehr, als daß wir so handeln, daß wir auch in die Handlung einwilligen könnten, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch die unsrigen wären. Denken wir uns aber die betroffenen Interessen mit dem unsrigen vereinigt, so heben sie einander gerade auf, während das unsrige allein übrig bleibt. Das Sittengesetz stellt uns also frei, nach unserem Belieben zu entscheiden. Es überläßt es unserer Neigung, wie wir handeln wollen. Es darf hier also ein außersittliches Interesse den Ausschlag geben.

§ 126.

Das beunruhigende Gefühl, das man in solchen Fällen haben mag, wo man nach dem eigenen Belieben das Interesse des einen vor dem des anderen bevorzugt, entsteht nur dadurch, daß wir uns bewußt sind, der Möglichkeit eines Irrtums ausgesetzt zu sein und vielleicht nur die Situation nicht hinreichend genau geprüft zu haben, um das tatsächlich überwiegende Interesse vorziehen zu können. Dies braucht uns aber kein grundsätzliches Bedenken zu machen, denn es ändert nichts an unserer allgemeinen Lösung des Problems; auch ist ja moralisch niemand zu mehr verbunden, als gemäß der ihm erreichbaren Einsicht in das, was recht ist, zu handeln. Es verhält sich hiermit in dem erörterten Falle nicht anders als sonst. Wir haben niemals eine vollkommene Erkenntnis der Situation. Wir wenden notwendig immer Wahrscheinlichkeitserwägungen bei unseren sittlichen Entscheidungen an. Überall, wo wir nur die Wahl haben zwischen Handlungen, durch die überhaupt *möglicher* Weise ein Interesse verletzt wird, müssen wir uns nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit der Interessenverletzung im einen und anderen Falle entscheiden. Im all-

gemeinen werden wir uns auch durch eine *Unterlassung* der Möglichkeit einer Interessenverletzung aussetzen und müssen die Wahrscheinlichkeit hierfür mit in Erwägung ziehen.

Dabei kann der Fall vorkommen, daß wir zwischen zwei Handlungen wählen müssen, derart, daß bei der einen die Wahrscheinlichkeit einer geringen Interessenverletzung sehr groß und bei der anderen die Wahrscheinlichkeit einer entsprechend großen Interessenverletzung sehr gering ist. Wie sollen wir nun in einem solchen Falle handeln, wo, mathematisch gesprochen, das Produkt aus der Wahrscheinlichkeit und der Größe der Interessenverletzung auf beiden Seiten gleich ist? Die Antwort ist mit unserer Auflösung des Problems des Konflikts der Pflichten ohne weiteres gegeben. Denn die Pflicht gebietet uns nur, die Handlung zu wählen, für die dieses Produkt ein Minimum ist. Sie läßt uns also zwischen beiden Handlungen die Wahl.

§ 127.

Dieses Ergebnis erscheint als paradox nur noch unter der Voraussetzung, daß keine anderen Handlungen erlaubt seien als solche, die geboten sind, oder daß, mit anderen Worten, Handlungen, die nicht Pflicht sind, schon pflichtwidrig seien, also unter der Voraussetzung, daß es keine sittlich indifferenten Handlungen geben könne. Unter dieser Voraussetzung müßte das Sittengesetz allerdings immer zwischen zwei möglichen Handlungen entscheiden. Die Falschheit dieser Voraussetzung können wir aber leicht beweisen. Das Sittengesetz hat nur beschränkenden Charakter, d. h. es gibt uns keine positiven Zwecke für unser Handeln, sondern schränkt nur die Zwecke, die wir haben, auf die Bedingung der gleichen Achtung der Interessen anderer ein. Wenn nun kein anderes Interesse berechtigt sein sollte als ein solches, dessen Verfolgung zugleich Pflicht ist, wenn also nur sittliche Interessen berechtigt wären,

dann wären die fremden Interessen, die zu achten unsere Pflicht ist, ihrerseits notwendiger Weise sittliche Interessen; d. h. ihre Verfolgung wäre durch das Sittengesetz geboten. Sie könnte aber durch das Sittengesetz geboten sein nur insofern, als dadurch wieder ein anderes Interesse geachtet würde. Wir würden also ein weiteres Interesse voraussetzen müssen, das zu achten eben die Verfolgung des ersten ausmacht, und wenn auch dieses wieder nur ein sittliches sein sollte, so wäre es dies nur mit Rücksicht auf ein noch anderes schon vorausgesetztes Interesse, und so fort, bis wir zu einem Interesse kämen, das nicht sittlichen Ursprungs, sondern ein außersittliches Interesse ist. Setzen wir daher nicht schon die Berechtigung außersittlicher Interessen voraus, so wäre überhaupt keine Pflicht möglich. Mit dieser Feststellung verschwindet der letzte Anstoß, den man an der gegebenen Auflösung des Problems des Konflikts der Pflichten nehmen könnte.

§ 128.

Mit dem erörterten Problem des Konflikts der Pflichten darf man nicht ein anderes, ihm verwandtes Problem verwechseln. Bisher handelte es sich um den Fall, daß eine Person durch ihre Pflichten gegen andere in einen Konflikt verwickelt wird. Hiervon verschieden ist der Fall, wo zwei Personen sich in einem Wechselverhältnis der Art gegenüberstehen, daß ihre mit einander kollidierenden Interessen sich das Gleichgewicht halten. Was fordert das Recht in einem solchen Falle? Es scheint, daß wir, wie vorher einen Konflikt der Pflichten innerhalb einer Person, so hier einen Konflikt der wechselseitigen Rechte zweier Personen vor uns haben.

Wir müssen diesen Fall noch für sich entscheiden. Wir können hier nämlich nicht sagen, jeder von beiden dürfe seiner

Neigung gemäß handeln, d. h. jedem sei es erlaubt, seinem Interesse ohne Rücksicht auf das des anderen nachzugehen; denn das würde heißen, daß die Entscheidung dieses Interessenstreits der größeren *Stärke* des einen oder anderen überlassen wird. Während in dem vorhin erörterten Falle die den Ausschlag gebende Neigung nicht eine solche der an der Konkurrenz beteiligten Personen war, sondern ein für die Konkurrenten zufälliger Umstand, würde hier die Entscheidung nach der Neigung gar keine Auflösung des Interessenstreits ermöglichen. Die Interessenkollision würde dadurch so wenig entschieden sein, daß ihr vielmehr nur eine Rechtskollision hinzugefügt wäre. Das Rechtsgesetz beansprucht, jeden Fall einer Kollision der Interessen zu entscheiden nach dem Prinzip der persönlichen Gleichheit. Die Entscheidung durch die Neigung war dort nur zulässig, weil durch sie der Bedingung der persönlichen Gleichheit genügt wurde. Das tut sie aber hier nicht mehr. Ließen wir auch hier die Neigung entscheiden, so würde der Stärkere den Vorzug erhalten, entgegen dem Prinzip der persönlichen Gleichheit. Denken wir uns nämlich wieder die kollidierenden Interessen in einer Person vereinigt, so ist kein überwiegendes Interesse vorhanden, zu dessen Gunsten ein Entschluß möglich wäre. Also ist auch keinem von beiden erlaubt, sein Interesse dem des anderen vorzuziehen. Eine Erlaubnis für jeden, sein Interesse nach Belieben zu verfolgen, ist hier folglich unmöglich. Nun könnte man den Ausweg vorschlagen, daß beide auf die Befriedigung ihrer Interessen verzichten, daß sie also ihre gegenseitigen Ansprüche fallen lassen oder doch so weit einschränken, daß die Kollision ihrer Interessen beseitigt wird. Daß aber diese Art der Entscheidung nicht allgemein Pflicht sein kann, wird schon durch die Möglichkeit bewiesen, daß durch sie das Interesse dritter verletzt wird. Auf diese Möglichkeit müssen wir Rücksicht nehmen. Sofern aber ein Interesse vorgezogen werden muß,

kann dies unter Wahrung der persönlichen Gleichheit nur so geschehen, daß die Entscheidung *außerhalb* der Willkür der Konkurrenten liegt, also in einer Instanz, der beide ihren Willen gleicherweise unterwerfen, *ohne* daß dabei schon der eine oder andere bevorzugt wäre. Das heißt so viel, wie daß die Entscheidung einem *zufälligen*, d. h. der Voraussicht beider Beteiligten gleichermaßen entzogenen Umstand überlassen werden muß. Eine solche Entscheidung nennen wir eine Entscheidung durch das *Los*. Die Neigung hätte hier nicht den Charakter des Loses, während sie in dem früheren Fall in der Tat diese Rolle spielte, da sie dort ein für die Konkurrenten zufälliger Umstand war. Hier dagegen würde sie in das Interesse der Konkurrenten selber gesetzt werden, also nicht hinsichtlich ihrer Interessen zufällig sein.

Jeder *darf* zu Gunsten des anderen auf seine Ansprüche verzichten. Tut er dies aber nicht, so ist er zum Losen *verpflichtet*, da jeder sicher ein Interesse an der Chance der Interessenbefriedigung hat, die sonst keinem zuteil werden würde. Und dies Interesse beim anderen zu achten ist jeder verpflichtet. Weigert einer sich also zu losen, so hat er damit die Situation zu seinen Ungunsten entschieden.

Nun kann freilich unter Umständen auch der Kampf, also die Entscheidung durch die Stärke, als eine Entscheidung durch das Los angesehen werden, aber nur unter der Bedingung, daß erstens durch einen solchen Kampf kein Interesse dritter verletzt wird und daß zweitens die Chancen, in diesem Kampfe zu siegen, für beide Konkurrenten gleich sind, d. h. daß der Ausgang des Kampfes für beide gleich unsicher ist. Nur unter diesen Bedingungen hat der Kampf den Charakter eines Loses. Es besteht daher auch kein Grund, ihn einer anderen Form des Loses vorzuziehen, es sei denn, daß man in einer unnützen Umständlichkeit oder Gewalttätigkeit einen solchen Vorzug findet.

Wollte man sagen, daß gerade der Kampf dazu geeignet sein könne, das Übergewicht des einen Interesses festzustellen, indem die Überlegenheit des Siegers auch die Vorzugswürdigkeit seines Interesses zu beweisen vermöge, so ist zu antworten, daß dieser Einwand nicht hierher gehört. Denn die eben gegebene Entscheidung betrifft den Fall, der durch die Voraussetzung des Gleichgewichts der kollidierenden Interessen charakterisiert ist; sie kann also auch nicht durch eine Erwägung berührt werden, die von der Voraussetzung ausgeht, daß das Gewichtsverhältnis der kollidierenden Interessen noch gar nicht bestimmt ist. Wir brauchen daher auch auf die Frage, wieweit Überlegenheit der Kraft als Kennzeichen der Vorzugswürdigkeit dienen kann, hier in keiner Weise einzugehen.

3. Kapitel.

Rechtliche und moralische Wertung.

§ 129.

Wir haben früher bei der Zergliederung des Begriffs des sittlich Guten die moralische Wertung einer Handlung untersucht und weiterhin bei der Erörterung des Begriffs des Rechts gefunden, daß es daneben noch eine rechtliche Wertung gibt. Wenn man diese Wertungen nicht nur faktisch aufweisen, sondern auch nach ihren Gründen verstehen will, so wird dazu erfordert, daß man ein Prinzip angibt, auf dem sie beruhen. Diese Aufgabe bleibt uns noch zu lösen übrig.

Man könnte zunächst, wenn man bloß von der Tatsache der wirklichen Verschiedenheit und gegenseitigen Unabhängigkeit dieser beiden Wertungen ausgeht, auf den Gedanken kommen, zwei verschiedene Grundsätze aufzustellen, auf die sich diese Wertungen zurückführen lassen. Im allgemeinen

sind die Ethiker bisher einseitig nur von der einen oder anderen dieser Wertungen ausgegangen und haben versucht, sie allein zur Grundlage des Ganzen zu machen. Es zeigt sich aber allemal, daß ein Übergang von der einen zur anderen Wertung nur durch eine Inkonsequenz als möglich erscheint und nur durch Sophismen erschlichen werden kann. Die Philosophen, die allein von der moralischen Wertung ausgegangen sind, haben keinen logischen Übergang zu der rechtlichen Wertung finden können; ihre Ethik beschränkt sich auf eine bloße sogenannte Tugendlehre, und es gibt in ihr keine Rechtslehre. Denn eine Wertung der Handlungen hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit dem Inhalt eines Gesetzes ist für sie unmöglich. Die anderen, die allein von der rechtlichen Wertung ausgegangen sind, gelangten ihrerseits nie zu einer wirklichen Begründung der moralischen Wertung. Es gibt bei ihnen nur eine sogenannte objektive Sittlichkeit. Ein Verständnis für das Prinzip der Gesinnungsethik sucht man dort vergeblich. Diejenigen aber, die die Verschiedenheit und Selbständigkeit beider Wertungen erkannt haben, haben versucht, sie auf zwei verschiedene Grundgesetze zurückzuführen. Die Folge ist, daß bei ihnen an der Spitze der Ethik zwei Gebote erscheinen, von denen das eine für die Gesinnung und das andere für die Tat gilt: ein Imperativ der Tugend und ein solcher des Rechts.

Die beiden ersten Wege, allein von dem Prinzip der Gesinnungsethik oder allein von dem Prinzip einer rechtlichen Wertung auszugehen, haben wir uns schon verschlossen. Wenn wir der kritischen Methode folgen wollen, so müssen wir der Tatsache dieser beiden Wertungen Rechnung tragen und den Prinzipien nachforschen, auf die sie sich gründen, statt willkürlich unser Urteil auf der einen oder anderen Seite zu verleugnen, um dadurch eine Einheit des Prinzips zu erzwingen. Sollen wir denn also zwei verschiedene Sittengesetze auf-

stellen, eins, wonach sich die Gesinnung, und eins, wonach sich die äußere Tat beurteilen läßt, einen Imperativ der Gesinnung und einen Imperativ des Rechts?

Hiergegen spricht zunächst der Umstand, daß bestimmte Gesinnungen in Wahrheit gar nicht Pflicht sind. Wenn wir unsere sittlichen Urteile zergliedern, so zeigt sich, daß wir eine Pflicht zu bestimmten Gesinnungen nicht anerkennen. Es gibt kein Gebot, *aus* Pflicht zu handeln. Dies wäre aber, was der Imperativ der Gesinnung fordern müßte. Wir haben gefunden, daß uns ein solches Gebot auf eine logische Unmöglichkeit führen würde, indem zu jeder Pflicht eine neue Pflicht hinzukäme, die uns gebietet, aus Rücksicht auf die vorige zu handeln, so daß es zu gar keiner Handlung, die wirklich Pflicht wäre, kommen könnte. Wir würden also durch die Annahme eines solchen Imperativs der Tugend nicht zum Ziele kommen, sondern auf einen unendlichen Regreß geführt werden.

Wir würden ferner, wenn wir zwei solche Sittengesetze aufstellen wollten, nicht davor sicher sein können, daß diese beiden Gebote nicht mit einander in Widerspruch träten. Und in der Tat würde uns allemal dann, wenn unsere Vorstellung von der Pflicht nicht mit dem objektiven Inhalt der Pflicht übereinstimmt, Widersprechendes geboten sein, nämlich einerseits, unserem Bewußtsein von der Pflicht gemäß zu handeln, und andererseits, das zu tun, was objektiv Pflicht ist, also unserem Bewußtsein von der Pflicht entgegen zu handeln.

Dies letzte entscheidet auch gegen den Versuch, dem Gebot der objektiven Rechtlichkeit statt desjenigen der Moralität ein solches der subjektiven Rechtlichkeit an die Seite zu stellen. Denn auch wenn nicht geboten wäre, *aus* dem Bewußtsein der Pflicht, sondern nur, in Übereinstimmung mit dem Pflichtbewußtsein zu handeln, so bliebe doch ein Widerstreit dieses Gebots mit dem Gebot der objektiven Rechtlichkeit aus demselben Grunde möglich.

Diese Überlegung legt den Versuch nahe, unter Beibehaltung der Zweiheit von Grundgesetzen doch nur das eine von ihnen als Gebot zu formulieren, das andere dagegen als ein bloßes Wertgesetz. Wir erhalten dann einerseits einen Imperativ von der Form: *Handle recht*, und andererseits ein Wertgesetz, das den Inhalt dessen bestimmt, was recht ist, und das lauten würde: *Eine Handlung, durch die die persönliche Gleichheit verletzt wird, hat einen notwendigen Unwert.* Hier erheben sich aber neue Schwierigkeiten. Der Imperativ „handle recht" würde nämlich entweder ein bloß analytischer Satz sein, der nichts anderes sagte als „handle, wie du handeln sollst" und also nichts geböte. Oder aber, wir verstehen unter „recht" nicht sowohl das, was in Übereinstimmung mit dem Gebot ist, als vielmehr so viel wie *gerecht:* dann würde der Imperativ zwar nicht zu wenig, wohl aber zu viel enthalten, da er dann den anderen Satz bereits logisch einschließen würde. Wenn wir dem Imperativ überhaupt einen Inhalt geben, so folgt analytisch, daß eine Handlung, die diesem Inhalt nicht gemäß ist, einen notwendigen Unwert hat. Es liegt im *Begriff* der Pflicht, daß die Handlung, die zu unterlassen Pflicht ist, einen notwendigen und zwar unendlichen Unwert hat. Wir brauchten daher diesen Satz nicht als ein eigenes Grundgesetz dem Imperativ hinzuzufügen. Es ist folglich auch auf diesem Wege unmöglich, eine Trennung zweier Grundgesetze durchzuführen.

Diese Schwierigkeit läßt sich zwar vermeiden, wenn man den Imperativ „handle recht" als das Gebot versteht, der notwendigen Bedingung des Wertes zu genügen. Denn daß dasjenige, was die notwendige Bedingung des Wertes erfüllt, zugleich *geboten* ist, ist kein analytischer Satz und doch auch kein solcher, der jene Bedingung des Wertes selbst schon logisch enthielte. Auf diese Weise wäre also allerdings eine Trennung von Gebot und Wertgesetz logisch möglich. Sie würde aber nicht das wiedergeben, was wir durch eine vor-

urteilsfreie Zergliederung als Voraussetzung unserer sittlichen Urteile auffinden. Nach dieser Darstellung würde nämlich einer Handlung, die die persönliche Gleichheit verletzt, schon ohne alle Rücksicht auf ihre Pflichtwidrigkeit ein Unwert zuzuschreiben sein, und erst auf Grund dieses Unwerts würden wir sie als pflichtwidrig erkennen. So verhält es sich aber nicht, da wir ja vielmehr umgekehrt eine pflichtwidrige Handlung nur darum als unwert verwerfen, weil sie pflichtwidrig ist. Sofern in dem Begriff der Pflicht bereits analytisch der absolute Unwert jeder der Pflicht widerstreitenden Handlung liegt, würde sich allerdings auch bei dieser Trennung von Wertgesetz und Gebot aus dem Gebot ein absoluter Unwert der pflichtwidrigen Handlung ableiten lassen. *Dieser* Unwert der pflichtwidrigen Handlung würde hier aber nur nachträglich zu dem ihr schon unabhängig von dem Gebot zukommenden Unwert hinzutreten, und wir müßten also eine besondere Erkenntnis davon haben, daß diese beiden Unwerte immer nur in Verbindung mit einander auftreten. Hiervon findet sich aber in unserer Erkenntnis nichts; vielmehr leitet sich aller rechtliche Unwert erst aus dem Gebot ab. Wir werden daher das Rechtsgesetz unmittelbar in das Pflichtgebot als dessen Inhalt aufnehmen müssen; das Sittengesetz wird also nur das eine sein können: *Handle so, daß du die Gleichheit der Personen wahrst* oder kurz: *Handle gerecht.* Zwar ist es möglich, aus diesem Imperativ das erörterte Wertgesetz abzuleiten und es für sich zu formulieren. Aber der durch dieses Wertgesetz ausgedrückte Unwert entspringt gerade aus der Form des *Gebotes*, und es ist daher nicht möglich, diese Form des Gebotes als einen eigenen Imperativ zu formulieren, der das Wertgesetz nicht schon logisch einschlösse.

§ 130.

Es zeigt sich also, daß wir durch eine Abstraktion zu einem logisch einwandfreien Wertgesetz gelangen können, das den Inhalt des Sittengesetzes zum Ausdruck bringt, ohne die Form des Gebotes zu haben, und das also den Begriff der Pflicht selbst nicht enthält. Es zeigt sich aber zugleich, daß wir nicht umgekehrt durch eine Abstraktion von dem Inhalt des Sittengesetzes zu einem Satz gelangen können, der das zum Ausdruck bringt, was über das Wertgesetz hinaus noch im Sittengesetz enthalten ist. Es ist dies das eigentliche *Gebot-Moment*, wie ich es nennen will. Dies eigentümliche Gebot-Moment, das zu dem Wertbegriff noch hinzukommt, können wir nicht für sich fassen. Sobald wir den Begriff der Pflicht in Gedanken fassen, so schließt dieser Gedanke schon analytisch den anderen ein, daß das pflichtwidrige Handeln einen unendlichen Unwert hat oder daß, was auf dasselbe hinausläuft, die Pflichterfüllung die notwendige Bedingung des Wertes einer Handlung ist.

Eine Analogie hierzu bietet z. B. das Verhältnis der Begriffe des Roten und des Farbigen. Wir können vom Begriff des Roten durch eine Abstraktion zu dem des Farbigen gelangen, denn im Begriff des Roten ist der des Farbigen schon enthalten. Es ist aber nicht umgekehrt möglich, durch eine Abstraktion von dem Begriff des Farbigen zu demjenigen zu gelangen, was über den Begriff des Farbigen hinaus noch in dem des Roten enthalten ist. Wir können, mit anderen Worten, den Begriff des Farbigen nicht durch Hinzufügung eines weiteren Bestimmungsstücks zu dem Begriff des Roten determinieren; wir können den Begriff des Roten nicht zusammensetzen aus dem Begriff des Farbigen und einem anderen Begriff, der noch hinzukäme, ohne seinerseits schon den des Farbigen zu enthalten. Eine andere Analogie bietet das Ver-

hältnis der Begriffe des Räumlichen und des Ausgedehnten. Im Begriff des Räumlichen ist schon der des Ausgedehnten enthalten. Es ist aber mehr darin enthalten: die räumliche Ausdehnung ist eine besondere Art der Ausdehnung; es gibt noch andere Arten der Ausdehnung, wie z. B. die zeitliche. Wir können also von dem Begriff des Räumlichen durch Abstraktion zu dem des Ausgedehnten übergehen; wir können aber nicht umgekehrt in dem Begriff des Räumlichen eine Trennung vornehmen, so daß wir durch Absonderung des Begriffs des Ausgedehnten einen anderen Begriff erhielten, durch den wir den Begriff des Ausgedehnten zu dem des Räumlichen determinieren könnten.

Wir können aber, ohne dadurch das Sittengesetz in zwei Grundgesetze zu zerlegen, durch eine Abstraktion zwei Momente an ihm unterscheiden: die *Form* des Sittengesetzes und seinen *Inhalt.* Die Form des Sittengesetzes ist das, was es zu einem *Sittengesetz* macht oder als was es durch den bloßen *Begriff* eines Sittengesetzes bestimmt ist. Sein Inhalt ist das, *was* es von uns fordert oder als was es über den bloßen Begriff eines Sittengesetzes hinaus bestimmt ist. Es ist uns erstens etwas *geboten,* wobei wir von dem Inhalt dessen, was geboten ist, abstrahieren können. Es ist uns zweitens *etwas* geboten, dessen Nicht-Geschehen insofern einen absoluten Unwert hat, wobei wir von demjenigen, was darüber hinaus in dem Begriff eines Gebotes liegt, abstrahieren können.

Diese Abstraktion führt uns zum Verständnis des Unterschieds der moralischen und rechtlichen Wertung. Durch seine Form bezieht sich das Sittengesetz auf den *Willen* des einzelnen, und durch seinen Inhalt gibt es dem Willen einen *Gegenstand.* Wir können daher erstens fragen nach dem Verhältnis des Willens der Person, *für* die etwas Pflicht ist, zur Pflicht, und wir können zweitens fragen nach dem Verhältnis der Tat der Person zu dem, *was* für sie Pflicht ist. Die erste Frage be-

trifft den Willen als solchen, die zweite Frage betrifft die Tat als solche. Ich kann einmal fragen, ob die Tat aus dem Willen, die Pflicht zu erfüllen, hervorgeht, und das andere Mal, ob die Tat der Pflicht gemäß ist. Einmal frage ich, ob der Handelnde das Rechte *will*, ohne Rücksicht darauf, ob das, was er will, auch recht *ist*. Und dann frage ich, ob das, was er will, das Rechte *ist*, ohne Rücksicht darauf, ob er es auch *als* das Rechte will. Es ist einerseits möglich, daß die Tat aus dem Willen, das Rechte zu tun, hervorgeht und doch nicht das Rechte ist. Es ist andererseits aber auch möglich, daß sie das Rechte ist, ohne daß der Wille vorliegt, das Rechte zu tun.

Die Frage, ob das, was der Handelnde tut, das Rechte ist, betrifft den rechtlichen Wert der Handlung. Die Notwendigkeit dieser rechtlichen Wertung ergibt sich also unmittelbar aus dem Umstand, daß das Sittengesetz einen Inhalt hat. Welches dieser Inhalt ist, bleibt dafür gleichgültig. Aus einem Gesetz, das nur überhaupt einen Inhalt hat, folgt notwendig eine Wertung der Handlung danach, ob sie diesem Inhalt gemäß ist oder nicht; denn *was* durch das Gesetz geboten ist, ist eine Tat und nicht eine Gesinnung. Wir können daher als *Prinzip der rechtlichen Wertung* den Satz bezeichnen, daß eine Handlung, deren Unterlassung Pflicht ist, einen unendlichen Unwert hat, ohne Rücksicht auf die Gesinnung, aus der sie hervorgeht. Dieses Prinzip ist ein analytischer Satz, denn wir haben gefunden, daß der unendliche Unwert der Handlung, die dem Inhalt der Pflicht widerspricht, analytisch im Begriff der Pflicht enthalten ist.

Die Frage, ob der Handelnde das Rechte *will*, ohne Rücksicht darauf, ob das, was er will, das Rechte *ist*, betrifft den moralischen Wert der Handlung. Der bloße Umstand, daß eine Tat mit dem Inhalt des Gesetzes übereinstimmt, charakterisiert den Willen an und für sich noch gar nicht. Dieser

Umstand ist für das Wollen als solches zufällig; denn ob das, was ich tue, dem Inhalt des Gesetzes gemäß ist, bestimmt sich nicht danach, *als* was ich es tue und ob ich überhaupt nur *weiß*, daß die Tat dem Inhalt des Gesetzes gemäß ist. Für die Beurteilung des Willens kann es sich nur um die Frage handeln, *als was* ich die Tat gewollt habe. Und diese Frage ergibt sich mit Notwendigkeit aus der bloßen Form des Gebotes. Es liegt in jedem Gebot als solchem eine Beziehung auf den *Willen* des einzelnen. Es wird dem Willen des einzelnen ein Gegenstand für sein Wollen geboten und zwar mit der Notwendigkeit eines Gesetzes. Wenn aber das Handeln nicht nur zufällig dann und wann rechtlich, d. h. dem Inhalt des Gesetzes gemäß sein soll, so ist dies nur durch die Moralität des Handelnden möglich, d. h. nur dadurch, daß er das Rechte als solches will. Denn es bleibt dem Zufall überlassen, ob das, was wir wollen, auch recht ist, wenn wir es nicht insofern wollen, *als* es recht ist. Da aber das rechte Handeln mit Notwendigkeit geboten ist, das Handeln also nicht nur zufällig rechtlich sein soll, so liegt im Bewußtsein der Pflicht überhaupt zugleich das Bewußtsein der Pflicht, die Pflichterfüllung nicht dem Zufall zu überlassen, und also der Pflicht, das Gebot selbst in unseren Willen aufzunehmen, d. h. das rechte Handeln als solches zum Gegenstand unseres Willens zu machen. Daß eine moralische Wertung immer nur unter der Bedingung möglich ist, daß überhaupt ein Pflichtbewußtsein vorliegt, haben wir schon früher gefunden. Hier finden wir nun, daß sich für diese Bedingung das Gebot der moralischen Bereitschaft analytisch aus der Form des Sittengesetzes ergibt. Denn die Befolgung des Sittengesetzes, die mit Notwendigkeit geboten ist, ist nur dadurch möglich, daß der Handelnde das Gebot in seinen Willen aufnimmt, d. h. daß er sich entschließt, dem Gesetz ohne Rücksicht auf seine zufällige Übereinstimmung mit der Neigung zu folgen. Man sieht ohne weiteres,

daß dies Gebot der moralischen Bereitschaft in der Tat kein Gesetz für die Gesinnung, sondern ein solches für den Entschluß ist. Denn die moralische Bereitschaft besteht nur durch den Entschluß, der Pflicht zu folgen. Das Gebot der moralischen Bereitschaft ergibt sich daher, wie man sieht, analytisch aus der bloßen Form des Gesetzes. In dieser haben wir also das *Prinzip der moralischen Wertung* aufgefunden.

Durch diese Betrachtung zeigt sich, wie das Sittengesetz uns sowohl ein Prinzip für die rechtliche als auch für die moralische Wertung von Handlungen gibt. Durch die Unterscheidung von Form und Inhalt des Sittengesetzes erklärt sich nicht allein die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit dieser beiden Wertungen.

§ 131.

Um das Verhältnis der rechtlichen zur moralischen Wertung richtig zu verstehen, ist vor allem nötig, festzustellen, daß die rechtliche Beurteilung nicht wie die moralische den Willen des Handelnden betrifft, sondern nur die Tat als solche. Rechtlich werten wir die äußere Form der Wechselwirkung der Personen oder kurz den *Zustand einer Gesellschaft*, moralisch das *Wollen des einzelnen*.

Diesem Unterschied der Wertung entspricht aber kein solcher des Gebotes. Denn vom Standpunkt des Handelnden, an dessen Willen sich das Gebot richtet, gibt es keinen Unterschied zwischen unrechtlichem und unmoralischem Handeln. Für ihn fallen subjektives und objektives Recht zusammen. Was er als Recht erkennt, erkennt er eben damit als objektives Recht, und was er als objektives Recht erkennt, ist eben damit für ihn subjektives Recht.

Man hat zwar früher in der Ethik immer einen Unterschied gemacht zwischen sogenannten Tugendpflichten und Rechtspflichten. Wir sehen nun aber, daß es einen solchen Unter-

schied zweier Arten von Pflichten nicht geben kann. Jede Pflicht ist insofern eine Tugendpflicht, als sie durch den Willen des Verpflichteten und also ohne Rücksicht auf die zufällig übereinstimmenden Neigungen erfüllt werden soll. Und jede Pflicht ist insofern eine Rechtspflicht, als immer nur Taten und nicht Gesinnungen geboten sein können.

Man kann allerdings eine eigene Aufgabe aus dem Prinzip der rechtlichen Wertung von Handlungen ableiten; aber diese gilt nicht für die Personen, auf deren Handlungen sich diese rechtliche Wertung bezieht. Eine Aufgabe für den Willen irgend jemandes, die *objektive* Rechtlichkeit betreffend, kann nur an einen anderen ergehen als an den, von dem wir fragen, ob er subjektiv oder auch objektiv recht handelt. Denn nur von seiten eines anderen läßt sich diese Frage überhaupt stellen. Andere können in das, was recht ist, eine andere und vielleicht bessere Einsicht haben als der, dessen Handlung sie beurteilen. Sie können deshalb davon sprechen, ob die Handlung dieses Menschen subjektiv oder auch objektiv recht ist; sie können auf Grund ihrer besseren Einsicht zu dem Urteil gelangen, daß er zwar subjektiv, aber nicht objektiv recht handelt. Daraus kann sich für den Beurteiler die Aufgabe ergeben, darauf hinzuwirken, daß der andere objektiv recht handelt, indem er ihn entweder über seinen Rechtsirrtum aufklärt oder, wenn ihm das nicht gelingt, das Unrecht des anderen dadurch verhindert, daß er ihn mit Gewalt zwingt, es zu unterlassen. Diese Aufgabe bezieht sich, wie jede Aufgabe, nur auf den Willen des einzelnen. Was ist hier aber unserem Willen aufgegeben? Darauf hinzuwirken, daß andere auf gewisse Weise, nämlich objektiv recht, handeln. Diese Aufgabe ist aber ihrerseits nicht ohne weiteres *Pflicht*. Denn die Pflicht kann mir nur gebieten, meinerseits rechtlich zu handeln. Sie kann mir aber nicht unmittelbar gebieten, daß andere rechtlich handeln; denn die Pflicht für andere, recht zu handeln,

ist nicht *meine* Pflicht, recht zu handeln. Eine Aufgabe für *mich*, das rechtliche Handeln *anderer* betreffend, kann nur mittelbar daraus entstehen, daß diese anderen nicht von sich aus ihre Pflicht, rechtlich zu handeln, erfüllen. Insofern kann für mich die Aufgabe entstehen, darauf hinzuwirken, daß sie objektiv recht handeln. Es kann sich hier nur um die Aufgabe handeln, auf einen rechtlichen Zustand der Gesellschaft hinzuwirken. Einen solchen Zustand unmittelbar zu verwirklichen, hängt gar nicht von unserem Willen ab und kann also auch nicht Pflicht sein. Die Verwirklichung des Rechtszustandes in der Gesellschaft ist daher ein bloßes Ideal; denn unter einem Ideal versteht man eine Aufgabe, die nicht unmittelbar Pflicht ist, sondern nur schrittweise, mit größerer oder geringerer Annäherung, gelöst werden kann. Eine Pflicht kann nur entweder erfüllt oder verletzt werden; die Aufgabe aber, den Rechtszustand zu verwirklichen, ist eine solche, deren Lösung mit größerer oder geringerer Vollkommenheit möglich ist. Inwiefern man von ethischen Aufgaben sprechen kann, die nicht Pflicht sind, werden wir später noch genauer untersuchen. Hier handelt es sich nur um den negativen Satz, daß die Verwirklichung des Rechtszustandes nicht unmittelbar Pflicht sein kann.

§ 132.

Wenn ich sagte, daß moralisch der Wille, rechtlich die Tat beurteilt wird, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir bei der rechtlichen Beurteilung auf die Willkürlichkeit der Tat keine Rücksicht zu nehmen hätten. Vielmehr können wir auch rechtlich Taten nur insofern beurteilen, als sie Gegenstand eines Willens sind. Die rechtliche Wertung unterscheidet sich von der moralischen allein dadurch, daß sie nicht sowohl von der Willkürlichkeit als vielmehr nur von dem Bestimmungsgrund des Willens abstrahiert. Wir fragen bei der rechtlichen Beurteilung, *was* der Täter wollte, aber nicht, *warum* oder *als*

was er es wollte. Mit anderen Worten, die rechtlich zu beurteilende Tat muß eine *absichtlich* geschehene sein, ohne daß es darauf ankommt, in *welcher* Absicht sie geschehen ist.

Aus diesem Grunde wird denn auch nicht nur die Ausführung der Tat, sondern schon der bloße *Versuch*, die Tat zu begehen, ohne Rücksicht auf ihr Gelingen, rechtlich beurteilt. Denn in dem Versuch liegt schon der Tatbestand vor, der rechtlich beurteilt werden kann und muß, nämlich daß sich ein Wille etwas zum Gegenstand macht, wo denn die Frage entsteht, ob das, was er sich zum Gegenstand macht, gesetzmäßig ist oder nicht. Wir beurteilen eine Tat rechtlich so gut wie moralisch nie als *Wirkung*, sondern allemal nur als *Gegenstand* des Willens. Ob die beabsichtigte Wirkung eintritt, ob also das geschieht, was Gegenstand des Willens ist, darauf kommt es auch für die rechtliche Beurteilung nicht an, sondern allein darauf, ob der Täter wollte, daß es geschieht, d. h. ob er sich dazu entschloß, die Tat zu tun, und nicht, ob ihre Ausführung gelang.

Aus demselben Grunde kann ein Geschehen, das nur die Wirkung eines Wollens ist und nicht zugleich sein Gegenstand, nicht als unrecht beurteilt werden, auch wenn es unrecht *wäre, falls* es beabsichtigt, d. h. zugleich *Gegenstand* des Willens gewesen wäre. Eine Interessenverletzung kann als *Wirkung* des Wollens lediglich ein Unglück und nicht ein Unrecht sein. Ein Unrecht kann nur sein, was von dem Wollenden nicht sowohl *bewirkt*, als vielmehr *beabsichtigt* wurde. Wenn z. B. jemand die Absicht hat, auf einen anderen Menschen zu schießen, infolge eines Irrtums aber auf eine bloße Vogelscheuche schießt, so muß ihm dies doch als Versuch eines Unrechts rechtlich zugerechnet werden. Wenn er andererseits die Absicht hat, sich im Schießen zu üben, und in der Meinung, auf eine Vogelscheuche zu zielen, auf einen Menschen schießt, so kann ihm das dadurch angerichtete Unglück nicht als Unrecht zugerechnet werden.

§ 133.

Es bleibt noch die Frage der Widerspruchslosigkeit beider Wertungen zu erörtern. Ein Widerspruch zwischen ihnen kann nicht möglich sein, wenn unsere Zurückführung beider Wertungen auf das *eine* Sittengesetz richtig ist. In der Tat sind ja beide Wertungen nur *negativen* Charakters. Es sind daher keine anderen Fälle möglich als die folgenden. Eine Handlung genügt entweder beiden Bedingungen des Wertes, sowohl der moralischen als der rechtlichen: dann hat die Handlung weder einen moralischen noch einen rechtlichen Unwert, aber gewiß auch weder einen moralischen noch einen rechtlichen positiven Wert. Oder die Handlung verstößt gegen beide Bedingungen: dann hat sie sowohl einen moralischen als einen rechtlichen Unwert. Oder drittens, die Handlung genügt zwar der einen Bedingung, aber nicht der anderen: dann hat sie in der einen Hinsicht keinen positiven Wert und in der anderen einen Unwert. Es liegt also auch in diesem Fall kein Widerspruch vor.

Nun scheint hier aber noch eine gewisse Schwierigkeit zu bestehen. Denn sollte der Fall möglich sein, daß eine Handlung, die einen unendlichen Unwert hat, nur durch Schaffung eines anderen unendlichen Unwertes unterlassen werden kann? So scheint es sich nämlich zu verhalten, wenn jemand moralisch und also subjektiv recht handelt, seine Handlung aber objektiv unrecht ist, sowie auch wenn jemand unmoralisch handelt und also subjektiv unrecht, aber gerade dadurch das tut, was objektiv Pflicht ist. In diesen Fällen scheint eine Handlung vorzuliegen, die einen unendlichen Unwert hat, deren Unterlassung aber ebenfalls einen solchen bedingen würde; denn im einen Fall würde durch die Unterlassung der objektiv unrechten Handlung eine Unmoralität begangen werden, und im anderen Fall durch die Unter-

lassung der Unmoralität ein objektives Unrecht. Wie ist es aber mit der Objektivität des Sittengesetzes und der aus ihm entspringenden Wertungen vereinbar, daß sowohl die Begehung einer Handlung als auch ihre Unterlassung einen gleichen Unwert hat?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit ist nur dadurch möglich, daß wir die logische Unvollständigkeit der Disjunktion nachweisen, aus der sie hervorgeht, d. h. nur durch den Nachweis, daß die beiden fraglichen Fälle nicht in einem kontradiktorischen Gegensatz stehen, so daß die Unterlassung der einen Handlung nur durch die Begehung der anderen möglich wäre.

In der Tat, neben dem Begehen einer Handlung und ihrer Unterlassung, d. h. ihrem Nichtgeschehen, ist freilich kein Drittes möglich. Wenn wir aber annahmen, daß die Unterlassung der objektiv unrechten Handlung nur durch eine Unmoralität, und die Unterlassung der Unmoralität nur durch eine objektiv unrechte Handlung möglich wäre, so setzten wir voraus, daß die Pflichtüberzeugung des Handelnden sowohl bei der fraglichen Handlung als auch bei ihrer Unterlassung dieselbe ist, daß also, wenn er bei der Handlung im Irrtum befangen ist, er dies auch bei der Unterlassung sein müßte. Der Gegensatz zwischen der Handlung und ihrer Unterlassung ist dann aber kein kontradiktorischer. Der kontradiktorische Gegensatz zu einer Handlung, die in einem Irrtum begangen wird, besteht darin, daß die Handlung, die in diesem Irrtum begangen wird, unterbleibt, was nicht nur dadurch möglich ist, daß die Handlung in demselben Irrtum unterlassen wird, sondern auch dadurch, daß sie *ohne diesen Irrtum* unterlassen wird. Im ersten Falle, dem einer moralischen Handlung, die objektiv unrecht ist, wäre das kontradiktorische Gegenteil nicht, daß die Handlung objektiv recht und unmoralisch ist, sondern das Unterbleiben der objektiv unrechten Handlung könnte auch darauf beruhen, daß der Irrtum wegfällt und

der Handelnde dann in Übereinstimmung mit seinem Pflichtbewußtsein objektiv recht handelt, sowie auch darauf, daß er *ohne* alles Pflichtbewußtsein und also auf *amoralische* Weise objektiv recht handelt. Dann wird der unendliche Unwert der objektiv unrechten Handlung aufgehoben, ohne daß dies durch Schaffung des unendlichen Unwertes einer Unmoralität geschähe. Analog kann eine unmoralische, aber objektiv rechte Handlung nicht nur dadurch unterbleiben, daß an ihre Stelle eine moralische Handlung tritt, die dann objektiv unrecht wäre, sondern auch dadurch, daß eine richtige rechtliche Einsicht und damit eine moralische Handlung, die zugleich objektiv recht ist, an die Stelle tritt, sowie auch dadurch, daß wieder ohne Pflichtbewußtsein und also amoralisch das objektiv Rechte geschieht. Damit ist diese Schwierigkeit behoben, und es zeigt sich, daß ein Widerstreit beider Wertungen in der Tat unmöglich ist.

§ 134.

Wenn es in moralischer wie in rechtlicher Hinsicht nur einen *unendlichen* Unwert geben kann, so entsteht schließlich die Frage, wie wir die Tatsache verstehen sollen, daß wir einen Unterschied des *Grades* machen, in dem wir eine Handlung moralisch oder rechtlich verurteilen. Es gibt hier zweifellos einen Gradunterschied, eine Abstufung. Sollen wir nun annehmen, daß eine Handlung mehr oder weniger Pflicht sein kann? Gibt es verschiedene Grade in der Strenge der Pflichten? Wir kämen damit auf die von den Ethikern oft vertretene Lehre von dem Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen, der strengen und erläßlichen Pflichten, also auf eine Unterscheidung nach dem Grade der sittlichen Notwendigkeit. Nun ist aber klar, daß etwas nur entweder praktisch notwendig sein kann oder nicht. Es kann keine gradweise Abstufung der sittlichen Notwendigkeit geben, der Art, daß

eine Handlung mehr oder weniger Pflicht sein könnte. Eine Handlung ist entweder überhaupt nicht Pflicht, oder sie ist es mit voller Strenge.

Aber dennoch steht fest, daß wir eine Abstufung im Grade der Verurteilung unmoralischer wie auch unrechtlicher Handlungen gelten lassen, und die Frage bleibt bestehen, wie diese Abstufung mit dem unendlichen Unwert der Pflichtverletzung in Einklang zu bringen ist. In der Tat kann man nicht von vornherein behaupten, daß eine Abstufung unendlicher Unwerte unmöglich sei. Es widerspricht sich nicht, daß zwei Unwerte unendlich und dennoch von verschiedener Größe sind. In der Mengenlehre wird gezeigt, daß ein solcher Unterschied innerhalb des Unendlichen möglich ist. Sie beweist die Existenz und also erst recht die Widerspruchslosigkeit verschiedener Mächtigkeiten des Unendlichen. So könnte es sich daher auch hier verhalten, und das Bemerkenswerte läge nur darin, daß die verschiedenen Größen unendlicher Unwerte stetig in einander übergehen, daß es eine *stetige* Abstufung unendlicher Unwerte gibt.

Wenn wir uns nun genauer besinnen, was wir meinen, wenn wir von einer solchen Abstufung moralischer und rechtlicher Unwerte sprechen, so zeigt sich, daß die Verschiedenheit der Größe in diesen Fällen eigentlich dem zukommt, was wir die *Schuld* des Handelnden nennen. Wir sagen, der Handelnde lade eine größere oder geringere Schuld auf sich. Die Schuld ist aber nichts anderes als der Unwert der Pflichtverletzung. Nun hängt der Unwert der Pflichtverletzung offenbar von der Größe des begangenen Unrechts ab, sei es, daß wir dieses Unrecht, wie in der rechtlichen Wertung, objektiv, sei es, daß wir es, wie in der moralischen, subjektiv betrachten. Die Frage läuft also darauf hinaus, ob man wirklich von der *Größe eines Unrechts* sprechen kann oder ob wir damit nur auf den unmöglichen Begriff einer Abstufung des Grades der sittlichen

Notwendigkeit zurückkommen. Das Unrecht besteht in der gesetzwidrigen Interessenverletzung, die durch die Handlung geschieht. Diese Interessenverletzung kann aber in der Tat größer oder geringer sein. Sie ist nämlich gesetzwidrig, insofern durch sie von der Regel der persönlichen Gleichheit abgewichen wird. Diese Abweichung von der Regel der Gleichheit kann aber eine größere oder geringere sein, je nach der Größe des gesetzwidrig verletzten Interesses. Hieraus verstehen wir ohne weiteres, daß der Unwert der Handlung um so größer ist, je größer das durch sie begangene Unrecht ist; denn der Unwert der Handlung bestimmt sich nur nach dem durch sie begangenen Unrecht. Dies gilt auch für den moralischen Unwert; nur daß es für ihn auf die Größe des subjektiven und nicht des objektiven Unrechts ankommt. Die Abweichung von der Regel der Gleichheit kann denn auch gradweise variieren und ist einer stetigen Abstufung fähig.

Es kommt hier allerdings noch ein Umstand hinzu, der für den Grad unserer sittlichen oder rechtlichen Verurteilung eine Rolle spielt. Wir sahen schon, daß wir eine Handlung nur insofern verurteilen können, als wir sie als Gegenstand des Willens des Handelnden auffassen, d. h. als wir sie dem Handelnden als seine Tat zurechnen. Auch hierbei zeigt sich aber ein Unterschied des Grades. Eine Handlung kann einem Menschen in größerem oder geringerem Maße zugerechnet werden, je nachdem die Tat mehr oder weniger im Bereich des Willens des Handelnden lag. Es ist hier noch nicht der Ort, die Lehre von der Zurechenbarkeit zu entwickeln. Hier kommt es nur darauf an, daß wir tatsächlich einen Unterschied des Grades anerkennen, in dem einem Menschen etwas *als seine Tat* zuzurechnen ist, d. h. in dem ein Geschehen in der Macht seines Willens steht. Es ist also für die Bestimmung der Größe der Schuld neben dem objektiven Maße des Unrechts noch der Grad in Rechnung zu ziehen, in dem wir dieses

Unrecht dem Täter *zurechnen*. Mithin reduziert sich die Abstufung der moralischen und rechtlichen Wertung auf den Unterschied der Größe der widerrechtlichen Interessenverletzung einerseits und den Grad der Zurechnung dieser Interessenverletzung andererseits.

4. Kapitel.

Die Regel der Abwägung der Interessen.

§ 135.

Die Materie der Pflicht wird durch das Sittengesetz, seinem formalen Charakter zufolge, noch nicht eindeutig bestimmt. Die Entscheidung über die Materie der Pflicht hängt daher ab von unserem Wissen um den für die bestimmte Situation charakteristischen Tatbestand, insbesondere von unserer Kenntnis des Stärkeverhältnisses der Interessen, auf die wir durch unsere Handlung einwirken. Wir wollen uns jetzt fragen, ob die Kenntnis dieses Tatbestandes hinreicht, um die Materie der Pflicht zu bestimmen. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die kritische Methode von neuem anwenden und uns fragen, nach welchem Verfahren wir faktisch die Materie der Pflicht bestimmen. Es zeigt sich dann, daß wir in der Tat nicht ohne weiteres auf Grund einer bloßen Abwägung der Stärke der durch unsere Handlung berührten Interessen entscheiden, was für uns Pflicht ist. Wir nehmen unter Umständen noch auf andere Momente Rücksicht. Wir schätzen oft ein Interesse nicht nach dem Grade ein, nach dem wir es einschätzen müßten, wenn die Abwägung nur nach dem Verhältnis der Stärke erfolgen dürfte, und es kommt vor, daß wir ein Interesse, ohne überhaupt auf seine

Stärke Rücksicht zu nehmen, als keiner Beachtung wert ansehen, sowie andererseits, daß wir ein Interesse, das der Stärke nach keinen Anspruch auf Achtung hätte, für vorzugswürdig halten. Wodurch sind diese Interessen, wenn wir sie nicht nach ihrer Stärke einschätzen, gegenüber anderen ausgezeichnet? Was macht ihre Vorzugswürdigkeit aus? Offenbar kann hier für uns nur eine *Wertung* der Interessen entscheidend sein.

Daß wir gewisse Interessen ohne Rücksicht auf ihre Stärke von der Abwägung ausschließen, zeigte sich schon früher. Es ergab sich, daß dies jedenfalls in zwei Fällen vorkommt. Nämlich erstens, wenn es sich um *widerrechtliche* Interessen handelt (§ 107), und zweitens, wenn es sich um Interessen handelt, die durch einen *Irrtum* bedingt sind (§ 108). Es zeigte sich ferner im Zusammenhang hiermit, daß wir andererseits auch Interessen berücksichtigen, die vorhanden *wären*, wenn ein Irrtum *nicht* vorläge. So haben wir also schon erklärt, wie es möglich ist, daß die Entscheidung über die Materie der Pflicht nicht unmittelbar nach dem Stärkeverhältnis der durch die Handlung berührten Interessen erfolgt. Aber diese Erklärung ist nicht für alle Fälle hinreichend. Denn es gibt, wie wir nunmehr finden, auch Fälle, in denen wir noch aus einem anderen Grunde bei der Bestimmung der Materie der Pflicht von der Entscheidung nach dem Stärkeverhältnis der Interessen abweichen. Wir schließen ein Interesse von der Berücksichtigung auch aus, wenn es uns, wie wir sagen, *minderwertig* erscheint, und wir ziehen ein Interesse einem anderen vor, wenn es, wie wir sagen, ein *höheres* Interesse ist. Die Minderwertigkeit bezeichnet hier nicht einen Mangel an Stärke und die Höhe nicht einen Vorzug an Stärke, sondern diese Beurteilung ist von der Rücksicht auf die Stärke durchaus unabhängig.

Es entstehen daher hier mehrere Fragen.

Erstens: Welches ist das Prinzip dieser Wertung der Interessen?

Zweitens: Wie verhält sich diese Berücksichtigung der Interessen nach ihrem Werte zu der Berücksichtigung der Interessen nach ihrer Stärke? Wie läßt sich der Wert eines Interesses gegenüber seiner Stärke in Anschlag bringen? Wie ist es möglich, beides überhaupt zu vergleichen? Denn eine solche Vergleichung muß möglich sein, wenn die Entscheidung über die Materie der Pflicht nach beiden Rücksichten erfolgen soll.

Drittens: Wie läßt sich die Berücksichtigung des Wertes der Interessen mit der aufgestellten Formulierung des Sittengesetzes in Einklang bringen? Nach dieser Formulierung kommt es für die Rechtlichkeit einer Handlung nur darauf an, ob ich mich zu ihr auch dann entschließen könnte, wenn die Interessen aller von ihr betroffenen Personen die meinigen wären. Ob ich mich aber zu einer Handlung entschließe oder nicht, hängt lediglich vom Verhältnis der Stärke der Interessen ab, die ich für und gegen die Handlung habe. Wie kann also bei der Anwendung des Sittengesetzes auf den Wert der Interessen Rücksicht genommen werden?

Wir kommen damit zugleich auf die letzte Frage, die uns in diesem Abschnitt noch zu erörtern übrig bleibt. Wir haben bisher nur von der aus dem Sittengesetz entspringenden Wertung der Handlungen gesprochen. Diese Wertung, sowohl die moralische als die rechtliche, hat nur negativen Charakter. Es entsteht daher die Frage: Gibt es auch eine *positive* Wertung von Handlungen? Und wenn es sie gibt, wie verhält sich dann die positive Wertung von Handlungen zu der negativen, die wir bisher allein untersucht haben?

§ 136.

Um für die Auflösung dieser Fragen eine feste Handhabe zu gewinnen, wollen wir uns die möglichen Fälle, in denen eine Modifikation der Materie der Pflicht durch Berücksichtigung des Wertes der Interessen entsteht, an möglichst einfachen Beispielen vor Augen führen.

Der *erste* Fall, der hier in Betracht kommt, tritt ein, wenn die Minderwertigkeit eines Interesses die sonst bestehende Pflicht aufhebt, es einem kollidierenden schwächeren vorzuziehen. Wenn uns ein eitler Mensch zumutet, ihm Schmeicheleien zu sagen oder unsere Aufmerksamkeit durch seine Prahlereien zu fesseln, so halten wir es nicht für nötig, die Stärke seines Interesses gegen die unseres kollidierenden Interesses abzuwägen, sondern wir halten uns von vornherein für berechtigt, ohne alle Rücksicht auf sein Interesse dem unsrigen nachzugehen. Oder wenn ein Mensch, der durch eigenen Leichtsinn in Verlegenheit geraten ist, sich an uns mit dem Wunsche wendet, ihm durch eine Lüge aus dieser Verlegenheit zu helfen, so halten wir einen solchen Wunsch für minderwertig und sehen es nicht als unsere Pflicht an, sein Interesse überhaupt zu berücksichtigen.

Der *zweite* Fall ist dadurch gekennzeichnet, daß auf der einen Seite ein höheres Interesse steht und auf der anderen Seite ein stärkeres, aber an und für sich nicht minderwertiges Interesse. Hier kann die Befugnis oder auch die Pflicht entstehen, das schwächere Interesse dem stärkeren vorzuziehen, eben weil es das höhere ist. Wir sind etwa mit einer ernsten Arbeit beschäftigt und werden durch einen Menschen gestört, der den Wunsch hat, sich mit uns zu unterhalten, um sich seine Langeweile zu vertreiben. Dann halten wir es nicht für nötig, uns zu fragen, ob sein Interesse an der Unterhaltung stärker oder schwächer ist als unser Interesse an der Fort-

setzung unserer Arbeit, sondern halten es ohne weiteres für erlaubt, ihm seinen Wunsch abzuschlagen. Hierher gehört auch das in der Ethik altbekannte Schulbeispiel von der Planke des KARNEADES. Dieser, ein griechischer Philosoph, hatte den Ethikern folgende Paradoxie zur Auflösung vorgelegt. Bei einem Schiffbruch klammern sich zwei Personen an eine Planke, die nur einen tragen kann, und es entsteht daher die Frage, wer diese Planke für sich allein besitzen soll. Hiermit ist ein im Leben sehr oft vorkommendes Problem auf seine einfachste schematische Form gebracht. Wir werden nicht sagen, daß in einem solchen Fall derjenige, der am meisten am Leben hängt oder sich am meisten vor dem Tode fürchtet, den Vorzug haben soll. Sondern wir werden uns erst die Frage vorlegen, welcher von beiden auf die würdigere Weise am Leben interessiert ist. Wenn der eine ein gleichgültiger Mensch ohne höhere Interessen und der andere eine geistig hochstehende Persönlichkeit ist, so werden wir diesem den Vorzug geben und es nicht für unrecht ansehen, wenn er, um sich zu erhalten, den anderen untergehen läßt, und wir werden es sogar als Pflicht dieses anderen ansehen, sich unterzuordnen. Wenn die Rangordnung bei der Rettung Schiffbrüchiger im allgemeinen anders getroffen wird, so hat dies nur darin seinen Grund, daß man meist nicht in der Lage ist, den Wert der auf dem Spiele stehenden Interessen hinreichend genau zu beurteilen. Es wird dann entweder durch das Los entschieden oder so, daß diejenigen freiwillig zurücktreten, die, wenn man nach der Maxime „sauve qui peut“ verführe, durch ihre größere Kraft den Vorteil haben würden. Denn wer freiwillig auf einen Vorteil verzichtet, begeht dadurch jedenfalls kein Unrecht. Dadurch rechtfertigt es sich, wenn bei einem Schiffbruch der Kapitän entscheidet, daß zuerst die Reisenden und von diesen zuerst die Frauen gerettet werden. In komplizierterer Form tritt dasselbe Problem bei jeder Art des Ge-

meinschaftslebens auf. Wenn bei einer geschäftlichen Assoziation oder bei einer Ehegemeinschaft die ursprünglich harmonierenden Interessen der durch eine solche Gemeinschaft Aneinandergeketteten im Laufe der Zeit allmählich immer mehr divergieren, so tritt oft der Fall ein, daß die weitere Fortsetzung der Gemeinschaft für den einen und ihre Aufhebung für den anderen unerträglich wird. In einem solchen Fall entscheidet bei unparteiischer Erwägung der Wert der Interessen, die auf dem Spiele stehen.

Ein Fall, der dieses Problem darstellt, wird schon im Matthäusevangelium erzählt. Während Jesus mit seinen Jüngern zu Tische sitzt, tritt eine Frau hinzu und gießt ein kostbares Wasser auf sein Haupt. Die Jünger fahren die Frau entrüstet an, weil sie das kostbare Wasser verschwende, durch dessen Verkauf man Geld für die Armen hätte gewinnen können. Jesus aber nimmt sich der Frau an und tadelt seine Jünger mit den Worten: „Warum bekümmert ihr das Weib? Sie hat ein gut Werk an mir getan. Ihr habet allezeit Arme bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit.“ In diesen Worten kommt klar zum Ausdruck, daß die an Stärke und Zahl gewiß überwiegenden Interessen der Armen dennoch das höhere Interesse auf der anderen Seite nicht aufwiegen.

Im *dritten* Fall stehen auf beiden Seiten mehr oder weniger wertvolle Interessen, jedoch so, daß das wertvollere von ihnen das schwächere ist. Dann kann die Berechtigung oder auch die Pflicht entstehen, das schwächere Interesse dem stärkeren vorzuziehen. Wir brauchen die für den vorigen Fall gegebenen Beispiele nur etwas zu modifizieren: Statt anzunehmen, daß es sich um eine Konkurrenz zwischen einem auf wertvolle Weise interessierten Menschen und einem auf völlig gleichgültige Weise interessierten handelt, nehmen wir jetzt an, daß beide, durch eine Geschäftsgemeinschaft oder eine Ehe mit einander Verbundenen, auf mehr oder weniger wertvolle Weise interes-

siert sind. Und nehmen wir weiter an, daß sie vor der Wahl stehen, entweder die Gemeinschaft fortzusetzen, wobei zwar keiner von ihnen physisch zugrunde gehen, wohl aber der auf höhere Weise Interessierte der Möglichkeit beraubt würde, in Übereinstimmung mit seinen höheren Interessen weiter zu leben, oder aber die Gemeinschaft aufzuheben, wobei der auf höhere Weise Interessierte die Möglichkeit behielte, in Übereinstimmung mit seinen Interessen zu leben, der andere aber zugrunde gehen müßte. Wir werden selbst in diesem äußersten Fall die zweite Entscheidung vorziehen und also dem auf wertvollere Weise Interessierten das Recht zugestehen, den anderen zu opfern, und werden es sogar für die Pflicht des anderen halten, sich unterzuordnen.

Der *vierte* Fall endlich ist für uns der bemerkenswerteste. Hier findet es sich, daß die Pflicht entsteht, ein Interesse einzuschränken, ohne daß sich überhaupt ein Interesse auf der anderen Seite angeben läßt, zu dessen Gunsten diese Einschränkung geboten sein könnte. Ein solcher Fall kommt z. B. vor im Verhältnis zwischen Eltern oder überhaupt Erziehern und den ihrer Obhut unterstehenden Kindern. Wir sehen es als eine Pflicht der Erzieher an, die Kinder selbständig werden zu lassen, und zwar nicht nur, sie nicht daran zu hindern, zur Selbständigkeit zu gelangen, sondern vielmehr, sie positiv zur Selbständigkeit zu erziehen. Wir urteilen so nicht mit Rücksicht auf einen Wunsch des Kindes, zur Selbständigkeit zu gelangen, sondern ohne alle Rücksicht auf einen solchen Wunsch. Das Kind hat vielleicht gar kein Bedürfnis, selbständig zu werden. Es fühlt sich vielmehr unter der Vormundschaft seines Erziehers um so wohler, als es durch sie der Notwendigkeit enthoben wird, durch eigene Anstrengungen für sich zu sorgen. Man könnte zwar noch daran denken, daß sich die Pflicht der Erziehung zur Selbständigkeit aus der Rücksicht auf ein zukünftiges Interesse des Kindes ergäbe.

Wenn nämlich später einmal der Wunsch nach Selbständigkeit in ihm rege wird, so würde es nicht billigen können, von seinen Erziehern nicht zu ihr befähigt worden zu sein. Gegen diese Begründung entscheidet aber, daß durch eine hinreichend geschickte Bevormundung von seiten der Eltern die Möglichkeit vereitelt werden kann, daß jemals der Drang nach Selbständigkeit in dem Kinde wach wird. In einem solchen Falle werden wir nicht sagen, daß die fragliche Pflicht der Eltern wegfiele, sondern wir werden es im Gegenteil den Eltern als Schuld anrechnen, wenn sie ihre Vormundschaft so ausüben, daß der Wunsch, selbständig zu werden, in dem Kinde überhaupt nicht aufkommen kann. Dies zeigt, daß auch nicht die Rücksicht auf ein späteres mögliches Interesse für jene Pflicht bestimmend sein kann.

§ 137.

Nun könnte man versuchen, die aus der Rücksicht auf den Wert der Interessen entstehende Schwierigkeit dadurch aufzulösen, daß man die Berücksichtigung der Stärke der Interessen ganz ausschließt und sich so auf eine bloße Abwägung ihres Wertes beschränkt. Man kann sich aber durch eine geeignete Modifikation der zum zweiten und dritten Typus gehörenden Beispiele überzeugen, daß diese Ansicht falsch ist und daß wir jedenfalls *auch* die Stärke der Interessen berücksichtigen müssen. Wir brauchen nur anzunehmen, daß bei einer gegebenen Höhe des Interesses auf der einen Seite die Stärke des durch seine Bevorzugung verletzten Interesses auf der anderen Seite oder die Zahl der dadurch in Mitleidenschaft gezogenen Personen hinreichend groß wird, damit der Vorzug der Höhe des Interesses wieder aufgehoben wird.

Bei der Errichtung eines Staudammes bei Assuan zur Nilregulierung war es vorauszusehen, daß die alten Tempelbauten

auf der Insel Philae dem Stauwasser allmählich zum Opfer fallen würden. Die Proteste der Kunstfreunde hiergegen wurden aber mit dem Hinweis zurückgewiesen, daß den Überschwemmungen jährlich viele Menschenleben zum Opfer fielen und daß die Regulierung Zehntausenden ihr Brot sichern würde.

Ein anderes Beispiel bietet die viel diskutierte Beschießung der Kathedrale von Reims im Herbst 1914 während des europäischen Krieges. Auf der Kathedrale waren französische Artilleriebeobachtungsposten aufgestellt. Die Beschießung wurde von deutscher Seite durch den Hinweis darauf gerechtfertigt, daß anderenfalls viele Menschenleben unnütz geopfert worden wären.

Dafür, daß wir tatsächlich auch die Stärke der Interessen berücksichtigen, bieten ein weiteres Beispiel die nicht seltenen Budgetverhandlungen in den Parlamenten, wo zur Linderung der Not bei Unglücksfällen, wie Erdbeben oder Überschwemmungen, und zu Wohlfahrtszwecken große Summen bewilligt werden, während die Posten für Wissenschaft und Kunst gekürzt werden müssen.

In diesen Entscheidungen spricht sich deutlich das Gefühl dafür aus, daß die Vernachlässigung der Stärke der Interessen nur bis zu einer gewissen Grenze gehen darf. Wir können also die Frage nach der Möglichkeit einer Vergleichung von Stärke und Wert der Interessen nicht umgehen.

§ 138.

Um die Frage beantworten zu können, wie sich der Wert mit der Stärke der Interessen vergleichen läßt, müssen wir genauer untersuchen, was unter dem Wert eines Interesses zu verstehen ist und wonach wir diesen Wert beurteilen. Ein Interesse werten, bedeutet zunächst nichts anderes, als der

Befriedigung dieses Interesses einen Wert geben. Daß wir der Befriedigung eines Interesses einen Wert geben, scheint zwar bei jedem Interesse nicht nur möglich, sondern auch notwendig zu sein; denn dadurch allein schon, daß wir ein Interesse haben, geben wir seiner Befriedigung einen Wert. In dem Interesse selbst liegt ja eine Bewertung seines Gegenstandes, d. h. dessen, worauf es sich richtet. Wenn wir also der Befriedigung eines Interesses noch in anderem Sinne Wert geben, als dies schon durch das Interesse selbst geschieht, so muß hierbei eine von diesem Interesse selbst unabhängige Wertung ins Spiel kommen. Die Befriedigung eines Interesses kann insofern als wertvoll oder minderwertig beurteilt werden, als wir die in dem Interesse selbst liegende Bewertung seines Gegenstandes als berechtigt anerkennen oder als unberechtigt ablehnen. Die Berechtigung eines Interesses soll hier nicht etwa bedeuten, daß seine Befriedigung nicht gegen das Rechtsgesetz verstößt, sondern ich gebrauche den Ausdruck in dem allgemeineren Sinne, wonach „berechtigt" so viel bedeutet wie „zutreffend" oder „richtig". Wir sagen, daß der gewertete Gegenstand die ihm zuteil gewordene Schätzung *verdient* oder *nicht verdient*. Es verhält sich also in der Tat so, daß wir die in einem Interesse liegende Bewertung entweder als richtig oder als falsch beurteilen. Jedes Interesse legt seinem Gegenstand einen Wert bei. Dieser Wert kommt dem Gegenstand entweder zu oder nicht, und je nachdem ist die in dem Interesse liegende Wertung richtig oder falsch.

Diese Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit läßt sich allerdings nicht ohne weiteres auf jedes Interesse anwenden. Es gibt nämlich Interessen von zweierlei Art. Die Interessen der einen Art legen ihrem Gegenstand gar keinen Wert bei, der ihm unabhängig von dem Interesse zukäme. Der Wert wird hier dem Gegenstand nur insofern zuerkannt, als er unser Interesse befriedigt, als er Gegenstand unseres Interesses ist.

Im anderen Falle wird dem Gegenstand ein Wert beigelegt ohne Rücksicht darauf, ob er unser Interesse befriedigt. Die Interessen dieser zweiten Art schließen eine Behauptung über ihren Gegenstand ein, die richtig oder falsch sein kann. Sie behaupten, daß dem Gegenstand ein Wert zukommt, der sich nicht darin erschöpft, daß der Gegenstand Gegenstand unseres Interesses ist.

Das Interesse, eine Speise zu genießen, gibt seinem Gegenstand nur insofern einen Wert, als dieser Gegenstand uns Genuß verschafft und also Gegenstand unseres Interesses ist. Es enthält aber nicht die Behauptung eines Wertes, der dem Gegenstande unabhängig davon zukäme, daß er Gegenstand unseres Interesses ist. So verhält es sich mit allen jenen Interessen, die ich in den vorhin besprochenen Beispielen als solche angeführt habe, die nicht wertvolle Interessen sind. Das Interesse am Leben beispielsweise, das sich in der Furcht vor dem Tode äußert, bewertet das Leben nicht in dem Sinne, daß es ihm einen von dem Interesse am Leben unabhängigen Wert beilegt; der Wert, den es dem Leben erteilt, kommt vielmehr dem Leben nur insofern zu, als es Gegenstand unseres Interesses ist. Ebenso verhält es sich mit dem Interesse an der Unterhaltung, das sich in der Furcht vor Langerweile äußert. Es gibt der Unterhaltung nicht einen Wert, der ihr auch unabhängig von unserem Unterhaltungsbedürfnis zukäme, sondern nur insofern, als wir ein Bedürfnis nach ihr haben.

Das Interesse an wissenschaftlichem oder künstlerischem Schaffen ist dagegen von anderer Art. Es bezieht sich auf seinen Gegenstand in der Weise, daß dadurch ein Wert der wissenschaftlichen und künstlerischen Schöpfung behauptet wird, der ihr ohne Rücksicht darauf zukommt, ob wir für sie Interesse haben oder nicht. Ein Wert also, der sich nicht darin erschöpft, daß wissenschaftliche oder künstlerische Betätigung uns ein Bedürfnis ist.

Wir wollen ein Interesse *objektiv* nennen, wenn es seinem Gegenstand einen Wert beilegt, der ihm unabhängig davon zukommt, daß er Gegenstand eines Interesses ist, und *subjektiv*, wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist. Es handelt sich hier nur darum, daß wir faktisch einen solchen Unterschied zweier Arten des Interesses voraussetzen; ob mit Recht oder Unrecht, untersuchen wir jetzt nicht. Wir stellen hier nur eine Abstraktion an und keine Deduktion.

Die objektiven Interessen können, sofern sie die Behauptung eines Wertes einschließen, wahr oder falsch sein. Die subjektiven Interessen dagegen erschöpfen sich in ihrem bloßen Dasein; sie behaupten nichts, was über ihr Dasein hinausginge, und können insofern nicht als wahr oder falsch beurteilt werden. Die Interessen, die einen objektiven Wert behaupten, können in Widerspruch mit einander treten, so wie überhaupt Behauptungen einander widersprechen können. Wenn der eine behauptet, daß die Ehrlichkeit einen Wert habe, und der andere den Wert der Ehrlichkeit bestreitet, so liegt hier ein logischer Widerspruch vor. Die Interessen der anderen Art hingegen, die nicht die Behauptung eines objektiven Wertes einschließen, können sich auch niemals logisch widersprechen. Sie können nur mit einander *kollidieren*, d. h. es kann die Befriedigung des einen Interesses unvereinbar sein mit der Befriedigung des anderen. Wenn in einem überheizten Eisenbahnwagen der eine das Bedürfnis nach der Öffnung eines Fensters hat, der andere sich dagegen vor der frischen Luft fürchtet, so schließt die Befriedigung des einen Interesses die des anderen aus. Sie widersprechen sich aber nicht in dem Sinne, daß nur das eine richtig und das andere falsch sein müßte, denn weder das eine noch das andere enthält die Behauptung eines objektiven Wertes oder Unwertes. Es widerspricht sich nicht, daß die Öffnung eines Fensters in einem überheizten Raume dem einen angenehm und dem anderen unangenehm ist; es wider-

spricht sich aber, daß der Ehrlichkeit ein Wert zukommt und daß er ihr nicht zukommt.

Hiermit hängt es unmittelbar zusammen, daß die objektiven Interessen von der *Einsicht* des einzelnen abhängen, die subjektiven Interessen dagegen nicht. Denn um ein objektives Interesse an etwas zu nehmen, muß man den Wert des Gegenstandes einsehen. Die Möglichkeit einer objektiven Wertung hängt von der Einsicht in den Wert des Gegenstandes ab; die einer subjektiven dagegen nur davon, wie der einzelne *empfindet*. Die objektiven Interessen können daher auch *gebildet* werden, die subjektiven Interessen können dagegen nur *modifiziert* werden. Man kann ein subjektives Interesse nur haben oder nicht haben, ein objektives Interesse aber hat man entweder zu Recht oder zu Unrecht. Wenn jemand Geschmack am Rauchen findet, nachdem er zuerst Übelkeit dabei empfand, so wird man hierin nicht die Berichtigung eines Irrtums sehen. Wenn aber jemand Geschmack am Studium lehrreicher Bücher findet, der sich vorher seine freie Zeit bloß durch Unterhaltungslektüre zu vertreiben wußte, so werden wir dies als einen Fortschritt seines Verständnisses ansehen.

Wenn wir nun ein *Interesse* bewerten, so ist dies, wie jede Wertung, nur möglich auf Grund eines anderen *Interesses*. Und zwar ist dieses Interesse, durch das wir andere Interessen als mehr oder weniger wertvoll beurteilen, offenbar ein *objektives* Interesse. Denn es schließt eine Behauptung ein, die entweder richtig oder falsch sein muß. Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen macht es daher verständlich, wie es zugeht, daß die Befriedigung eines Interesses noch in einer von diesem Interesse selbst unabhängigen Rücksicht gewertet werden kann. Wenn wir z. B. den Wunsch, sich durch eine Lüge einen Vorteil zu verschaffen, und ähnliche Interessen, wie die der Eitelkeit, des Neides, der Eifersucht, der Habgier oder der Schadenfreude, als minderwertig beur-

teilen, obgleich sie für sich selbst keine objektive Wertung enthalten, so geschieht es, weil sie einem anderen Interesse entgegengesetzt sind, auf Grund dessen wir ihrer Befriedigung einen objektiven Unwert beilegen.

§ 139.

Der Umstand nun, daß nur das objektive, nicht aber das subjektive Interesse von der Einsicht abhängt, bringt es mit sich, daß das objektive Interesse dem subjektiven gegenüber gewissermaßen im Nachteil ist. Bei einem subjektiven Interesse hängt der Wert des Gegenstandes, sofern wir von einem solchen überhaupt sprechen können, nur von dem Interesse ab, das wir an dem Gegenstande nehmen. Der Wert ist hier durch das Interesse unmittelbar und vollständig bestimmt. Das subjektive Interesse muß daher notwendiger Weise hinsichtlich seiner Stärke dem Wert seines Gegenstandes angemessen sein: es muß dem wertvolleren Gegenstand auch immer das stärkere Interesse entsprechen. Ein trivialer Satz, denn der größere Wert des Gegenstandes bestimmt sich hier nur durch die größere Stärke des Interesses. Ich spreche diesen Satz nur aus, um die Unabhängigkeit des Wertes des Gegenstandes von der Stärke des Interesses bei dem objektiven Interesse deutlicher bemerkbar zu machen, denn hier entspricht *nicht* notwendig dem höheren Wert des Gegenstandes das stärkere Interesse; vielmehr kann sich hier auf den wertvolleren Gegenstand das schwächere Interesse richten. Denn der objektive Wert des Gegenstandes steht in keinem notwendigen Verhältnis zur Stärke des Interesses. Das objektive Interesse hängt nicht unmittelbar von dem *Wert*, sondern von der *Einsicht* in den Wert des Gegenstandes ab. Je nachdem, ob die richtige Einsicht in den Wert des Gegenstandes vorhanden ist oder nicht, entspricht die Stärke des Interesses dem Wert des Gegenstandes

oder nicht. Wir müssen sogar mehr sagen. Die Einsicht in den Wert des Gegenstandes *genügt* noch nicht, um eine dem Wert entsprechende Stärke des Interesses hervorzubringen. Es kann sehr wohl sein, daß jemand die Einsicht in den Wert eines Gegenstandes besitzt und doch ein stärkeres Interesse an einem als weniger wertvoll erkannten Gegenstand hat. Wir können sagen, daß die Stärke des Interesses nicht unmittelbar durch die *Einsicht* des Menschen bestimmt wird, sondern erst durch das, was man seine *Bildung* nennt. Denn die Bildung eines Menschen bestimmt sich ihrerseits nicht nur nach seiner Einsicht in den Wert der Dinge, sondern auch danach, inwieweit diese Einsicht für die Stärke seiner Interessen maßgebend ist. Wir nennen einen Menschen gebildet, der nicht nur das Wertvollere als solches *erkennt*, sondern es auch dem als weniger wertvoll Erkannten *vorzieht*.

§ 140.

Fragen wir uns nunmehr, welches das Prinzip der objektiven Wertung der Interessen ist.

Hier müssen wir zunächst feststellen, daß diese Wertung jedenfalls keine *sittliche* ist. Das Prinzip der sittlichen Wertung ist das Sittengesetz. Ein minderwertiges Interesse wäre, wenn wir es hier mit einer sittlichen Wertung zu tun hätten, ein solches, dessen Befriedigung eine Pflichtverletzung enthielte, oder kurz ein widerrechtliches. In diesem Sinne sprechen wir hier aber nicht von minderwertigen Interessen. Nach dem Prinzip der sittlichen Wertung könnten wir auch nicht von höheren Interessen sprechen, wenigstens nicht in dem absoluten Sinne, in dem wir es faktisch tun. Denn die sittliche Wertung ist nur negativ, durch sie könnten wir einem Gegenstand nie einen positiven Wert beilegen.

Überlegen wir nun, wie wir verfahren, um den Wert eines

vorliegenden Interesses zu beurteilen, so finden wir, daß, wenn wir diese Wertung wenigstens in besonnener Weise vornehmen, wir das vorgelegte Interesse nicht unmittelbar als solches, sondern nur auf Grund einer Vergleichung werten. Wir vergleichen es mit den sonstigen Lebensäußerungen der Person, der es zukommt, und beurteilen es nach dem Verhältnis, in dem es zu dem Ganzen des Lebens dieser Person steht. Wir bewerten es danach, wie viel oder wenig es zu dem Wert des Lebens der Person überhaupt beiträgt. Wenn wir z. B. das Interesse an dem Studium guter Bücher als wertvoll beurteilen, so tun wir es nicht in der Weise, daß wir dem Studium guter Bücher an und für sich einen festen Wert beilegen und auf Grund dieser allgemeinen Regel des Wertes das einzelne Interesse bewerten, sondern wir vergleichen erst, wie sich im vorliegenden Fall das Interesse zur Gesamtheit der Lebensäußerungen gerade dieser Person verhält. Wir fragen uns z. B. erst, inwiefern der einzelne durch ein solches Studium *belehrt* wird; aber auch nicht in dem Sinne, als ob wissenschaftliche Belehrung unter allen Umständen erstrebenswert sein müsse, sondern wir nehmen darauf Rücksicht, inwiefern sie zum Ganzen gerade *seines* Lebens paßt und dadurch den Wert *seiner* Persönlichkeit bereichert. Es gibt hier also keine festen Regeln, nach denen sich unmittelbar ein bestimmtes vorgelegtes Interesse bewerten ließe. Ein Interesse, das wir bei dem einen als höchst wertvoll beurteilen, beurteilen wir bei dem anderen vielleicht als weniger wertvoll, bei einem dritten gar als minderwertig. Das Prinzip der hier vorliegenden Wertung geht also auf die Gesamtpersönlichkeit und nur mittelbar auf eine einzelne Lebensäußerung der Person, nämlich nur insoweit, als dadurch der Wert der Gesamtpersönlichkeit modifiziert wird. Das allgemeine Interesse, das der Bewertung unserer einzelnen Interessen zu Grunde liegt, ist also das *objektive Interesse am Wert unseres Lebens überhaupt.*

§ 141.

Dieses Ergebnis macht uns die Möglichkeit einer Vergleichung des Wertes der Interessen mit ihrer Stärke begreiflich. Die Schwierigkeit, die in dieser Möglichkeit liegt, entsteht nur dadurch, daß man, was sehr leicht geschieht, die Beziehung des objektiven Interesses auf die Gesamtheit des Lebens außer Acht läßt. Es erscheint dann so, als ob die Stärke der einen Interessen dem Wert der anderen gegenüber stünde ohne die Möglichkeit einer Vergleichung. Berücksichtigen wir aber, daß die Wertung der Interessen ursprünglich nur von einer Wertung des Ganzen des Lebens ausgeht, so zeigt sich, daß sie auch auf die an und für sich nur subjektiven Interessen Rücksicht nehmen muß. Je nach der Bedeutung, die die Befriedigung eines subjektiven Interesses für das Leben im Ganzen hat, wird sie bei der Abwägung der Interessen ihrem Werte nach mit in Anschlag gebracht und fällt also mit ins Gewicht bei der Abwägung der Interessen überhaupt. Wer z. B. seine Kraft dazu verbraucht, die unbefriedigten subjektiven Bedürfnisse niederzukämpfen, hat sie nicht frei dafür, durch die Befriedigung höherer Interessen seinem Leben einen Wert zu geben. Insofern daher eine gewisse Befriedigung der subjektiven Interessen eine Bedingung ist, ohne die eine Befriedigung der objektiven Interessen nicht möglich wäre, ist sie auch für den Wert des Lebens unentbehrlich. Es wird also durch das objektive Interesse der Wert der Interessen überhaupt auf die Bedeutung eingeschränkt, die ihrer Befriedigung für das Ganze des Lebens zukommt.

Hierdurch gewinnen wir das gesuchte Kriterium für die Vergleichung der Stärke der Interessen mit dem Werte.

Wenn wir früher sagten, daß die Abwägung der Interessen weder allein nach ihrer Stärke noch allein nach ihrem Wert erfolgen dürfe, so ist dies zwar richtig, bedarf aber einer Ein-

schränkung. Denn es gilt nur unter der Voraussetzung, daß die Stärke der Interessen noch nicht bei der Vergleichung des Wertes der Interessen in Rücksicht gezogen ist. Wir können aber nunmehr die Abwägung der Interessen auf eine bloße Vergleichung ihres Wertes oder auch auf eine bloße Vergleichung ihrer Stärke zurückführen. Auf eine bloße Vergleichung ihres *Wertes*, wenn wir uns die Bestimmung des Wertes so ausgeführt denken, daß dabei schon auf die Stärke jedes Interesses mit Rücksicht genommen wird. Auf eine bloße Vergleichung ihrer *Stärke*, wenn wir uns die Stärke der Interessen ihrem Werte entsprechend modifiziert denken. Diese Voraussetzung kann im allgemeinen nicht als faktisch erfüllt gelten, aber sie liefert uns ein brauchbares Kriterium zur Bestimmung der Vorzugswürdigkeit eines Interesses. Wir können dieses Kriterium auch so formulieren, daß dasjenige Interesse vorzugswürdig ist, das eine *vollkommen gebildete* Person vorziehen würde, wenn die kollidierenden Interessen in ihr vereinigt wären. Denn eine vollkommen gebildete Person ist dadurch definiert, daß sie einerseits stets das Wertvollere als solches erkennt und andererseits das als wertvoller Erkannte stets dem als weniger wertvoll Erkannten vorzieht. Sie ist also gerade dadurch charakterisiert, daß die Inkongruenz von Stärke und Wert der Interessen bei ihr nicht besteht.

§ 142.

Hiermit haben wir die beiden ersten, aus der Berücksichtigung des Wertes der Interessen entstehenden Probleme aufgelöst. Die Frage nach dem Prinzip der Wertung eines Interesses haben wir beantwortet durch die Aufweisung des objektiven Interesses an dem Wert des Lebens überhaupt. Das Problem der Möglichkeit einer Vergleichung von Stärke und Wert der Interessen haben wir gelöst durch die Aufweisung des

eben angegebenen Kriteriums. Es bleibt drittens noch die Frage nach der Vereinbarkeit der Rücksicht auf den Wert der Interessen mit der früher gegebenen Formulierung des Sittengesetzes übrig, wonach es für die Abwägung der Interessen nur auf ihre faktische Stärke anzukommen schien. Um auch diese Frage beantworten zu können, brauchen wir nur aus dem bereits gewonnenen Ergebnis eine einfache Konsequenz zu ziehen.

Wir hatten früher gefunden, daß, dem formalen Charakter des Sittengesetzes zufolge, die Materie der Pflichtüberzeugung, d. h. das, was ich das subjektive Recht genannt habe, von der Kenntnis des für die Situation des Handelnden charakteristischen Tatbestandes abhängt. Diese Kenntnis erwies sich insbesondere als notwendig, um das Stärkeverhältnis der durch die Handlung berührten Interessen überblicken zu können. Eben haben wir gefunden, daß die Materie der Pflichtüberzeugung auch von der Einsicht des Beurteilers in den Wert der kollidierenden Interessen abhängt. Es kommt also bei der Bestimmung der Materie der Pflicht außer der bloß theoretischen Erkenntnis des Tatbestandes die Werterkenntnis mit ins Spiel. Aus dem, was wir gefunden haben, geht ferner hervor, daß das Urteil über den Wert der kollidierenden Interessen von dem allgemeinen Urteil abhängt, das der einzelne über den Wert des Lebens überhaupt hat. Ich will die Ansicht, die der einzelne vom Wert des Lebens überhaupt hat, kurz seine *praktische Lebensansicht* nennen. Wir können dann sagen, daß die Bestimmung der Materie der Pflichtüberzeugung oder das subjektive Recht nicht nur abhängt von dem theoretischen Wissen des einzelnen, sondern auch von seiner praktischen Lebensansicht. Je nachdem diese eine rohere oder gebildetere ist, wird er den Wert der kollidierenden Interessen so oder anders beurteilen und demgemäß auch die Materie der Pflicht oder den Inhalt des Rechts richtig oder falsch bestimmen.

Wir müssen hier aber auf der Hut sein, das subjektive Recht weder mit der Moralität noch mit dem objektiven Recht zu verwechseln. Die Moralität des einzelnen ist von seiner praktischen Lebensansicht ebenso unabhängig wie von seinem theoretischen Wissen; denn für die Moralität kommt es nur darauf an, daß die Handlung des einzelnen seiner Überzeugung von der Pflicht entspricht, ohne Rücksicht auf den Inhalt dieser Überzeugung. Wir haben früher die Rolle, die das Wissen des einzelnen für die Beurteilung der Moralität sowie auch der subjektiven Rechtlichkeit seines Handelns spielt, dadurch ausgedrückt, daß wir es als ein wesentliches Element der Situation bezeichneten. In derselben Weise müssen wir nun auch seine praktische Lebensansicht als einen wesentlichen Umstand der Situation ansehen. Wir dürfen von seiner praktischen Lebensansicht nicht abstrahieren, wenn die Frage zur Diskussion steht, ob er moralisch, sowie auch, ob er subjektiv recht gehandelt hat. Wir müssen aber allerdings von ihr abstrahieren, wenn die Frage nach der objektiven Rechtlichkeit seines Handelns entsteht. Denn die objektive Rechtlichkeit ist unabhängig von der subjektiven Überzeugung des einzelnen, sowohl von seinem theoretischen Wissen als auch von seiner praktischen Lebensansicht. Das objektive Recht bestimmt sich seinem Inhalt nach eindeutig durch die Situation.

§ 143.

Zu dieser Situation müssen wir nicht nur den Tatbestand, sondern auch den Wert der für sie charakteristischen Interessen rechnen. Diese Interessen fallen, objektiv rechtlich betrachtet, ins Gewicht nach dem Wert, den sie objektiv haben, unabhängig davon, welchen Wert der Beurteiler ihnen zuschreibt. Hier finden wir nun ein merkwürdiges Ergebnis, das wir nicht voraussehen konnten. Wir haben früher festgestellt, daß das

Sittengesetz keine Materie hat, denn es bestimmt nur, *daß* die Würde der Person geachtet werden soll, nicht aber, *was* zur Würde der Person gehört. Die Bestimmung dessen, was zur Würde der Person gehört, ist nur möglich durch Unterordnung der *Interessen* unter das Sittengesetz. Wir können daher die Materie der Pflicht nur bestimmen, wenn wir die Interessen kennen. Die Materie der Pflicht wechselt daher von Fall zu Fall insofern, als diese Interessen ihrem Gegenstande nach von Fall zu Fall andere sind, und ist daher *insofern* nicht allgemeingültig bestimmt, als die etwa stattfindende Unabhängigkeit der Interessen vom einzelnen Fall nur durch Vergleichung der einzelnen Fälle, also nur empirisch und nicht mit strenger Allgemeingültigkeit, erkannt werden kann. Denn wenn diese Unabhängigkeit nicht a priori erkannt werden kann, so können wir niemals wissen, wie weit wir in der Verallgemeinerung über die bisher beobachteten Fälle hinausgehen dürfen. Daher kann eine allgemeingültige Bestimmung der Materie der Pflicht weder durch einen logischen Schluß aus dem Sittengesetz noch auf Grund einer empirischen Kenntnis der Interessen gewonnen werden.

Wir haben nun aber ein Interesse aufgewiesen, das seinem Gegenstande nach unabhängig von der Besonderheit der einzelnen Situationen bestimmt ist und daher mit Allgemeingültigkeit Anspruch auf Berücksichtigung macht. Es ist dies das objektive Interesse der Person am Wert ihres Lebens überhaupt. Dieses Interesse läßt sich daher in der Tat a priori als ein solches kennzeichnen, das bei der Abwägung berücksichtigt zu werden beansprucht, unabhängig von der nur empirisch entscheidbaren Frage, ob es im einzelnen Fall durch ein wirkliches Interesse vertreten wird.

§ 144.

Die Frage, wie sich die Rücksicht auf den Wert der Interessen mit unserer Formulierung des Sittengesetzes in Einklang bringen läßt, beantwortet sich hiernach von selbst. Wir brauchen nur zu bedenken, daß der Wert der Interessen gerade so als ein wesentlicher Umstand der Situation zu gelten hat, wie die anderen wesentlichen Umstände der Situation, von denen wir früher gesprochen haben. Es müßte daher als eine *falsche Beurteilung der Situation* angesehen werden, wenn wir die Interessen nach ihrer wirklichen Stärke abwägen wollten, statt nach der ihrem objektiven Werte angemessenen Stärke. Die Auflösung des Problems, wie sich die Rücksicht auf den Wert der Interessen zu dem Sittengesetz verhält, geschieht daher nach demselben Prinzip wie die Auflösung des früher erörterten, verwandten Problems, wie die Rücksicht auf das sogenannte wohlverstandene Eigeninteresse mit dem Sittengesetz verträglich ist. Wir fanden damals, daß die Pflicht, ein Interesse anders als nach seiner wirklichen Stärke zu berücksichtigen und es z. B. trotz seiner überwiegenden Stärke von der Rücksicht auszuschließen oder ein nicht wirkliches Interesse dennoch zu berücksichtigen, daraus entspringt, daß die wirkliche Stärke des Interesses nur auf einer Verkennung der für die Situation wesentlichen Umstände beruht. Da der objektive Inhalt des Rechts nur von der Situation und nicht von der mehr oder weniger unvollkommenen Kenntnis der Situation seitens des einen oder anderen abhängt, so müssen wir bei der Abwägung der Interessen auch von der Unvollkommenheit der Kenntnis der Situation seitens der einzelnen abstrahieren und also das Gewicht der einzelnen Interessen nach der Stärke bemessen, die sie durch die Korrektur des sie bedingenden Irrtums erhalten würden. Die Auflösung des Problems, wie die Rücksicht auf den Wert der Interessen mit

dem Sittengesetz verträglich ist, ergibt sich nun ohne weiteres, wenn wir beachten, daß auch hinsichtlich des Wertes der Interessen nur die Situation selbst und nicht ihre mehr oder weniger mangelhafte Beurteilung durch den einen oder anderen für den objektiven Inhalt des Rechts entscheidend sein kann. Wie daher dort die Interessen nicht nach ihrer wirklichen, sondern nach der durch die Korrektur des theoretischen Irrtums modifizierten und also einer richtigen theoretischen Beurteilung der Situation entsprechenden Stärke ins Gewicht fallen, so kommt hier noch die Korrektur des praktischen Irrtums hinzu. Ich nenne es einen *praktischen Irrtum*, wenn ein Interesse nicht die dem objektiven Werte seines Gegenstandes angemessene Stärke hat. Wenn wir also erkannt haben, daß der Wert der Interessen gerade so zur Situation gehört wie der theoretisch zu erkennende Tatbestand, so versteht es sich aus dem Begriff des objektiven Rechts von selbst, daß bei der Bestimmung seines Inhalts von dem praktischen Irrtum ebenso abstrahiert werden muß wie von dem theoretischen. Dies heißt aber nichts anderes, als daß sich das Gewicht der Interessen nicht nach ihrer wirklichen, sondern nach der ihrem wahren Werte angemessenen Stärke bestimmt.

Wie wir daher für die Anwendung des Kriteriums des Einwilligen-Könnens (bei der gedanklichen Vereinigung der von der Handlung berührten Interessen in einer Person) die Voraussetzung einer *hinreichenden theoretischen Einsicht* der beteiligten Personen machen müssen, so müssen wir für seine Anwendung auch die Voraussetzung einer *hinreichenden praktischen Einsicht* machen. Dies läuft auf nichts anderes hinaus als auf den früher formulierten Satz, daß wir die Interessen so abwägen müssen, wie wenn sie in einer vollkommen gebildeten Person vereinigt wären.

Auf diese Weise erklärt sich auch der zunächst paradoxeste hierher gehörende Fall des vierten Beispieltypus. Dieser Fall

ist durch die Pflicht charakterisiert, ein Interesse einzuschränken, dem überhaupt kein kollidierendes Interesse gegenüber steht. Die Pflicht der Eltern, ihr Kind zur Selbständigkeit zu erziehen, wenn es auch weder ein Bedürfnis nach Selbständigkeit hat, noch das spontane Erwachen dieses Bedürfnisses je bei ihm zu erwarten ist, ist die Pflicht, die einem wirklichen Interesse gegenüber bestehen *würde*, wenn das Kind hinreichende Einsicht in den Wert der Selbständigkeit seines Lebens besäße und die Stärke seines Bedürfnisses nach Selbständigkeit dieser Einsicht entspräche. Sie ist also eine Pflicht gegenüber dem Interesse, das bestehen würde, wenn das wirkliche Interesse des behandelten Menschen mit seinem wahren Interesse übereinstimmte.

Wir haben daher die Interessen so abzuwägen, als ob die behandelte Person außer dem Interesse, das sie wirklich hat, noch ein anderes hätte, das ihr nur selber nicht bewußt ist, das aber darum nicht weniger Achtung fordert.

Wir brauchen also den Sinn der früher gegebenen Formulierung des Sittengesetzes nicht im mindesten zu ändern und nichts hineinzudeuten, was nicht schon von Anfang an darin lag, um die Rücksicht auf den Wert der Interessen nicht nur als mit dem Sittengesetz vereinbar, sondern sogar als eine notwendige Folge des Sittengesetzes selbst zu erkennen.

5. Kapitel.

Sittliche und ästhetische Wertung.

§ 145.

Es bleibt noch die Frage nach dem Verhältnis der sittlichen Wertung, die wir früher untersucht haben, zu der objektiven Wertung, die wir jetzt vorgefunden haben. Hier zeigen sich zunächst einige Unterschiede, die wir schon bei anderer Gelegenheit berührt haben.

1. Die vorgefundene Wertung ist *positiv*. Sie gibt ihrem Gegenstand und also auch einer Handlung, wenn sie sich auf eine solche bezieht, einen größeren oder geringeren positiven und zwar *endlichen* Wert, während die sittliche Wertung *negativ* ist und einer Handlung, wenn sie sie negativ bewertet, einen *unendlichen* Unwert gibt.

2. Es fehlt dieser positiven Wertung die imperativische Form, die für die sittliche Wertung charakteristisch ist, d. h. es ist mit ihr nicht die Vorstellung eines Sollens verbunden, nicht die Nötigung, die wir Pflicht nennen. Insofern es eine Anwendung dieser Wertung auf Handlungen gibt, auf Grund deren wir die eine Handlung der anderen vorziehen, können wir freilich auch hier von einer *Aufgabe* sprechen, nämlich von der Aufgabe, die wertvollere Handlung der weniger wertvollen vorzuziehen. Aber diese Aufgabe hat nicht den Charakter einer Pflicht. Wir sagen wohl von der vorzugswürdigen Handlung, daß sie geschehen „sollte“, ohne jedoch damit ausdrücken zu wollen, daß sie geschehen „soll“. Wir unterscheiden eine solche Aufgabe von der, die wir Pflicht nennen, durch das Wort „*Ideal*“. Die damit bezeichnete An-

forderung ist nicht von der Art eines Imperativs, sondern wäre passender, zum Unterschied von diesem, ein *Optativ* zu nennen.

3. Die Wertung, die wir jetzt untersuchen, bezieht sich nicht, wie die sittliche, unmittelbar auf Handlungen, sondern wenn sie sich auf Handlungen bezieht, so bilden diese nur ein Teilgebiet der Gegenstände, die durch sie bewertet werden können. Am einfachsten zeigt sich dies daran, daß, wenn wir eine Handlung positiv bewerten, wir stets auch die Einsicht in den Wert der Handlung positiv bewerten. Wenn wir dagegen eine Handlung sittlich bewerten, so wird die Einsicht in ihren sittlichen Wert nicht auch ihrerseits sittlich bewertet. Es kann stets nur eine *Handlung* sittlichen Wert haben. Wir können uns das am besten klar machen, wenn wir uns die Frage vorlegen, worauf der Vorzug beruht, den wir einem moralischen Menschen vor einem amoralischen geben, d. h. vor einem solchen, der ein Pflichtbewußtsein überhaupt nicht kennt. Wenn wir den moralischen Menschen dem unmoralischen vorziehen, so liegt der Grund hierfür in dem Sittengesetz. Wir ziehen den moralischen Menschen dem unmoralischen vor vermöge unseres sittlichen Interesses. Aber warum ziehen wir ihn auch dem amoralischen vor? Der Vorzug, den wir dem moralischen Menschen vor dem amoralischen geben, kann kein sittlicher sein; es müßte denn als Pflicht angesehen werden, ein Pflichtbewußtsein zu *haben* und nicht nur ihm gemäß zu *handeln.* Es hat aber keinen Sinn, einem Menschen zur Pflicht zu machen, ein Pflichtbewußtsein zu haben, da die Pflicht sich nur auf den Willen des Menschen beziehen kann, es aber nicht unmittelbar von seinem Willen abhängt, ob er ein Pflichtbewußtsein hat oder nicht. Wir ziehen aber faktisch den Menschen, der ein Pflichtbewußtsein hat, einem solchen vor, der es nicht hat. Hier geben wir also nicht nur einer Handlung, sondern auch einer Einsicht einen Wert, und dieser Wert kann kein sittlicher sein. Wollte man dies bestreiten, so müßte

man entweder geradezu den Vorzug des moralischen Menschen vor dem amoralischen ableugnen oder aber die ungereimte Behauptung aufstellen, daß es Pflicht sein könnte, ein Pflichtbewußtsein zu haben.

4. Die sittliche Wertung läßt sich, wie wir gesehen haben, auf ein begrifflich streng formulierbares Prinzip zurückführen. Dieses Prinzip ist das Sittengesetz. Es enthält ein hinreichendes Kriterium für den sittlichen Wert. Wenn wir nun versuchen, ein analoges Grundgesetz der positiven Wertung zu finden, so zeigt sich, daß dies nicht in gleicher Weise gelingt. Wir haben zwar soviel sagen können, daß wir einer Handlung einen positiven Wert nach dem Maße beilegen, in dem sie zum Wert des Lebens überhaupt beiträgt. Fragen wir aber, was denn zum Wert des Lebens überhaupt gehört, so läßt sich auf diese Frage nicht ohne weiteres mit der Angabe eines allgemeinen Prinzips antworten. Wir können das Prinzip dieser Wertung nicht in analoger Weise auf Begriffe bringen, wie es uns bei der sittlichen Wertung gelang. Wir haben hier keine dem Sittengesetz entsprechende Regel, unter die wir nur den besonderen Fall zu subsumieren brauchten, um logisch entscheiden zu können, was in ihm den größten positiven Wert hat.

Für die Beurteilung des Unterschieds der untersuchten *idealen* Wertung von der sittlichen gibt uns schon der Sprachgebrauch einen beachtenswerten Hinweis. Wir drücken die fragliche Wertung des Handelns dadurch aus, daß wir von *schönen* und *unschönen*, sowie von *mehr oder weniger schönen* Handlungen sprechen. Im selben Sinne nennen wir eine Handlung auch mehr oder weniger *edel* oder *gemein*. Diese Ausdrücke weisen darauf hin, daß wir es hier nicht mit einer sittlichen, sondern mit einer *ästhetischen* Wertung zu tun haben.

Der ästhetische Wert ist in der Tat ein *positiver* und zwar gradweise abstufbarer *endlicher* Wert. Er zeigt auch

die anderen für die ideale Wertung charakteristischen Merkmale. Die ästhetische Wertung hat nicht imperativische Form. Schönheit ist gewiß *wünschenswert*, aber es gibt keinen *Imperativ* der Schönheit. Wir müßten sonst einen Imperativ auch für andere als handelnde Wesen annehmen, was ungereimt wäre. Die Schönheit ist ferner, was eben hiermit zusammenhängt, nicht nur ein mögliches Prädikat von Handlungen. Es gibt endlich kein begrifflich exponierbares Prinzip der Schönheit, der Art, daß wir durch Subsumtion eines vorgelegten Gegenstandes unter dies Prinzip wissenschaftlich beweisen könnten, daß der Gegenstand schön oder nicht schön oder wie schön er ist.

Wenn wir demgemäß die untersuchte positive Wertung von Handlungen *ästhetisch* nennen, so wird der Frage, welche Unterschiede vielleicht noch innerhalb des in diesem allgemeinen Sinne ästhetischen Gebietes von Wertungen bestehen, dadurch nicht vorgegriffen. Es soll durch diese Bezeichnung nur auf die Zugehörigkeit der idealen Wertung von Handlungen zu der durch die vier angegebenen Merkmale charakterisierten allgemeineren Klasse von Wertungen und eben dadurch auf ihren Unterschied von der sittlichen Wertung hingewiesen werden. Es mag noch manchen Unterschied innerhalb dieses weiten Gebietes der ästhetisch genannten Wertungen geben, aber sie alle haben das gemeinsam, was in den vier angegebenen Merkmalen zum Ausdruck kommt und wodurch sie sich von der sittlichen Wertung unterscheiden.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet hier allerdings das letzte dieser vier Merkmale. Denn welche Gewähr haben wir dafür, daß eine begriffliche Bestimmung des Prinzips der ästhetischen Wertung *unmöglich* ist? Der bloße Umstand, daß uns diese Bestimmung faktisch nicht gelingt, kann eine solche Gewähr nicht bieten. Man kann zwar die Möglichkeit einer Sache dadurch beweisen, daß man ihre Wirklichkeit vor-

führt; man kann aber nicht umgekehrt die Unmöglichkeit einer Sache daraus beweisen, daß sie sich nicht als wirklich aufzeigen läßt. So vermochten wir die Möglichkeit eines begrifflich bestimmten Prinzips der sittlichen Wertung durch die Tat darzutun, indem wir die Exposition des Inhalts des Sittengesetzes wirklich ausführten. Daß dagegen das Prinzip der ästhetischen Wertung inexponibel ist, läßt sich nicht hinreichend durch Berufung darauf dartun, daß es uns nicht gelingt, seinen Inhalt auf Begriffe zu bringen. Es muß uns daher hier, wo wir es nur mit der faktischen Aufweisung der Prinzipien zu tun haben, genug sein, diese faktische Grenze der Exposition aufgezeigt zu haben. Ein über diese tatsächliche Feststellung hinausgehendes Urteil und also eine strenge Entscheidung, ob und wie weit die ästhetische Wertung auf inexponiblen Prinzipien beruht, muß der *Deduktion* vorbehalten bleiben.

Dieser Vorbehalt in bezug auf den inexponiblen Charakter des Prinzips der ästhetischen Wertung vermag indessen die Selbständigkeit der ästhetischen Wertung gegenüber der sittlichen nicht in Frage zu stellen. Denn die Unabhängigkeit beider Wertungen steht hinreichend durch die übrigen Merkmale fest, auf Grund deren wir sie unterschieden haben.

§ 146.

Man könnte die Frage stellen, ob trotz des nunmehr feststehenden Unterschiedes der sittlichen und der ästhetischen Wertung nicht dennoch das ästhetisch wertvolle Handeln Pflicht sei. Denn wenn auch die sittliche Wertung nur negativ ist und die ästhetische an und für sich keinen imperativischen Charakter hat, so könnte doch das positiv wertvolle Handeln die *Materie* der Pflicht bilden. Es müßte dann ein Sittengesetz geben, das uns das ästhetisch wertvolle Handeln

zur Pflicht macht. Wir haben bisher nur nachgewiesen, daß es nicht im *Begriff* des ästhetisch wertvollen Handelns liegt, daß es Pflicht ist. Es könnte aber nichtsdestoweniger einen *synthetischen* Satz geben, der diesen Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Dieser müßte das Sittengesetz sein.

Mit unserer früheren Bestimmung des Inhalts des Sittengesetzes stände dies freilich in Widerspruch. Das ist schon daraus zu ersehen, daß das Sittengesetz nach jener Inhaltsbestimmung nur beschränkenden Charakter hat, während es uns nach der fraglichen Annahme die Verfolgung eines positiven Zwecks zur Pflicht machen würde. Auch ist nach jener Inhaltsbestimmung das Sittengesetz nur anwendbar auf unser Verhalten zu anderen Personen, während, wenn sein Inhalt durch den ästhetischen Wert des Handelns bestimmt wäre, *jede* Handlung der sittlichen Wertung unterliegen müßte, ohne Rücksicht darauf, ob wir durch sie in Wechselwirkung mit anderen Personen treten. In der Tat beurteilen wir Handlungen ästhetisch, in denen wir gar nicht in Wechselwirkung zu anderen treten. Wir beurteilen das Verhalten eines Trunkenbolds als minderwertig, ohne in Betracht zu ziehen, daß es die Rechte anderer Personen verletzen könnte. So beurteilen wir überhaupt die Unmäßigkeit als unschön und damit als minderwertig, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, die durch sie für andere entstehen könnten.

Wir wollen daher hier, um uns nicht allein auf das Ergebnis unserer früheren Untersuchungen zu verlassen, die Richtigkeit der bereits ausgeführten Bestimmung des Inhalts des Sittengesetzes nicht voraussetzen, sondern die gestellte Frage für sich untersuchen.

Wenn die Annahme richtig wäre, daß das ästhetisch wertvolle Handeln Pflicht ist, so würden sich die Begriffe des ästhetisch wertvollen und des sittlichen Handelns hinsichtlich ihres Umfanges decken, wenn sie auch ihrem Inhalt nach ver-

schieden sind. Der Unterschied der Begriffe des ästhetischen und sittlichen Wertes einer Handlung würde also dadurch nicht aufgehoben, sondern es würde sich nur so verhalten, daß eine Handlung, die in der einen Hinsicht wertvoll ist, es notwendiger Weise auch in der anderen sein muß.

Nun kommt es bei dieser Frage vor allem darauf an, sich nicht dadurch irreführen zu lassen, daß wirklich eine Übereinstimmung beider Wertungen vorkommt; denn eine solche Übereinstimmung kann auch zufällig stattfinden, während wir hier fragen, ob es ein *Gesetz* gibt, das eine solche Übereinstimmung *notwendig* macht.

Ohne Zweifel können ästhetisch wertvolle Handlungen zugleich Pflicht sein. Wir können es schön finden, wenn jemand einem anderen einen wertvollen Wunsch erfüllt. Dies kann zugleich Pflicht sein; aber auch wenn jemand ganz aus freien Stücken anderen beispielsweise die finanzielle Möglichkeit zur Ausbildung eines Talents verschafft, finden wir es schön. Ebenso geben wir der Ehrlichkeit gewiß einen ästhetischen Wert. Wir nennen es schön, wenn ein Mensch sich aufrichtig in der Mitteilung seiner Gedanken zeigt, und Lügenhaftigkeit ist zweifellos unschön. Wir fordern die Ehrlichkeit aber auch als Pflicht. Wir tun dies nämlich, sofern durch die Unehrlichkeit die Rechte einer anderen Person gekränkt werden. Wir haben ein Interesse daran, daß andere uns ihre Gedanken wahrhaft mitteilen. Dadurch, daß die Unehrlichkeit dies Interesse verletzt, wird sie pflichtwidrig. Wie verhält es sich aber, wenn jemand auf diesen Anspruch verzichtet? Es kommt doch z. B. vor, daß jemand durchaus *nicht* wünscht, die Wahrheit zu hören, sondern es vorzieht, sich Schmeicheleien sagen zu lassen. Dann fällt der Grund, der die Ehrlichkeit sonst zur Pflicht machen könnte, weg, wenn wir wenigstens voraussetzen, daß durch die Unehrlichkeit nicht sonst ein Interesse verletzt wird. Aber auch, wenn so die Gründe, die

die Ehrlichkeit zur Pflicht machen, wegfallen, geben wir ihr einen Wert. In solchen Fällen zeigt sich also, daß eine Handlung ästhetisch vorzugswürdig sein kann, auch ohne Pflicht zu sein.

Andererseits ist es gewiß, daß wir auch umgekehrt moralische Handlungen ästhetisch werten. Und dies gilt in solcher Allgemeinheit, daß man dadurch leicht verführt wird, den Unterschied der moralischen von der ästhetischen Wertung ganz zu übersehen und sich dadurch über den negativen Charakter der moralischen Wertung zu täuschen. Wir bewerten eine moralische Handlung positiv je nach der Größe des durch den Willen überwundenen Widerstands der Neigung. Wir bewerten sie nämlich nach dem Grade der durch sie in die Erscheinung tretenden Moralität eines Menschen. Die moralische Bereitschaft ist gradweise verschieden, je nach der Größe des Widerstandes, dem der sittliche Antrieb gewachsen ist. Und wie wir überhaupt ästhetisch die Kraft in der Überwindung von Hindernissen schätzen, so schätzen wir insbesondere auch die Kraft des sittlichen Antriebs in der Überwindung der ihm widerstreitenden Antriebe der Neigung. Aber wenn wir auch faktisch eine solche Übereinstimmung beider Wertungen ihrem Gegenstand nach antreffen, so läßt sich daraus doch weder auf eine *Identität* beider Wertungen schließen, noch auch nur auf ihre notwendige Deckung. Es schließt sich nicht aus, daß eine und dieselbe Handlung in verschiedener Hinsicht gewertet wird. Wir können also aus dieser Möglichkeit nichts für die Entscheidung unserer Frage entnehmen.

§ 147.

Wenn wir uns nun diese Frage unter Nichtbeachtung aller jener irreführenden Möglichkeiten vorlegen, so zeigt sich, daß in der Tat entscheidende Gründe gegen die Bestimmung des

Inhalts der Pflicht durch den ästhetischen Wert des Handelns sprechen.

Erstens ist hier entscheidend, daß die Möglichkeit ästhetisch wertvollen Handelns an Bedingungen gebunden ist, die nicht in der Gewalt des Willens des Handelnden liegen. Es gehört zu dieser Möglichkeit eine gewisse äußere Lage, von der nicht a priori vorausgesetzt werden kann, daß sich jeder in ihr befindet. Wer durch widrige Umstände genötigt ist, alle Zeit und Kraft dazu aufzuwenden, um sich die äußeren Lebensbedingungen zu sichern, der kommt gar nicht erst in die Lage, sein Leben nach ästhetischen Anforderungen zu gestalten. Wer seine höheren Interessen befriedigen will, muß zunächst leben; um aber zu leben, muß er seine subjektiven Interessen in einem gewissen Maße befriedigen, und wenn hierdurch bereits seine Kraft verbraucht wird, so hat er gar nicht die Möglichkeit, idealen Interessen nachzugehen und also seinem Leben einen positiven Wert zu geben. Was aber nicht vom Willen des Menschen abhängt, das kann ihm auch nicht als Pflicht geboten sein; es kann allenfalls ein Ideal für ihn sein, dem möglichst nahezukommen Wert hat, das aber unmittelbar zu verwirklichen nicht Pflicht ist.

Zweitens können nicht nur physische Umstände die Möglichkeit ästhetisch wertvollen Handelns ausschließen, sondern es kann auch eine praktische Unmöglichkeit ästhetisch wertvollen Handelns geben. Und dies fällt für unsere Frage noch mehr ins Gewicht. Die praktische Unmöglichkeit ästhetisch wertvollen Handelns besteht darin, daß die Pflicht selber das positiv wertvolle Handeln nicht nur nicht fordert, sondern ausschließt, daß also das positiv wertvolle Handeln pflichtwidrig wird. Solche Fälle kommen ebenso gut vor wie die der physischen Unmöglichkeit ästhetisch wertvollen Handelns. Man denke an einen Mann, der die Pflicht hat, alle Energie aufzubieten, um seine Familie vor dem wirtschaftlichen Unter-

gang zu retten; eine Pflicht, deren Erfüllung mit der Befriedigung seiner höheren Interessen für ihn unvereinbar ist. Er würde *pflichtwidrig* handeln, wenn er versuchte, auf ästhetisch wertvolle Weise zu handeln.

Nun kann man zwar mit Recht darauf hinweisen, daß der positive Wert, den eine Handlung sonst hätte, dadurch gerade aufgehoben wird, daß diese Handlung nur durch eine Pflichtverletzung möglich wird. In der Tat, es ist allemal wertvoller, seine Pflicht zu erfüllen, als sie zu verletzen. Aber dieser triviale Satz entscheidet hier gar nichts. Denn uns beschäftigt nicht die Frage, ob eine Handlung der Pflicht genügen muß, um einen Wert zu haben, sondern ob eine Handlung einen Wert haben muß, um der Pflicht zu genügen. Und diese Frage müssen wir verneinen. Denn welches wäre der größere positive Wert, zu dessen Gunsten jener Mann seine eigenen idealen Interessen aufopfern sollte? Es braucht durch die Sorge für den Unterhalt seiner Kinder kein noch so geringer positiver Wert geschaffen zu werden. Ich sage nicht, daß durch die Sorge für den Unterhalt seiner Kinder kein positiver Wert geschaffen werden kann. Ich sage nur, daß, wenn es geschieht, dies für den Umstand, daß er dadurch seine Pflicht erfüllt, belanglos ist. Man wird auch nicht sagen, daß er ja gerade insofern auf ästhetisch wertvolle Weise handelt, als er unter Aufopferung eigener Interessen seine Pflicht erfüllt; denn wenn er nur insofern auf ästhetisch wertvolle Weise handelt, als er seine Pflicht erfüllt, kann seine Handlung nicht umgekehrt darum Pflicht sein, weil sie ästhetisch wertvoll ist.

Drittens kann man die Falschheit der Annahme, wonach der Inhalt der Pflicht durch den ästhetischen Wert des Handelns bestimmt wäre, auch aus dem folgenden Umstand erkennen. Es folgt aus dem Sittengesetz der notwendige Unwert der Pflichtverletzung ohne Rücksicht auf die Gesinnung des Handelnden. Hieraus entspringt ein Interesse an der

Durchsetzung des Rechts unabhängig von der moralischen Gesinnung, also ein Interesse, das Recht nötigenfalls zu erzwingen. Durch den Zwang wird dem Rechtsgesetz Genüge geleistet, wo die ihm gemäße Gesinnung fehlt; denn das Rechtsgesetz fordert keine Gesinnung, sondern Taten. Vergleichen wir damit die ästhetisch wertvolle Handlung, so zeigt sich, daß wir an ihrem Stattfinden kein Interesse haben, das von der Rücksicht auf die Gesinnung unabhängig wäre. Wenn eine solche Handlung nicht aus eigenem Antrieb geschieht, dann gilt uns dies gleich viel, als ob sie überhaupt unterbleibt. Wenn z. B. ein Mensch nicht aus Einsicht in das Ideal der Mäßigkeit sich des Trinkens enthält, so hat es keinen Wert mehr, wenn er das Trinken unterläßt, denn dieser Wert hängt einzig und allein an seiner Gesinnung. Es hat in unseren Augen keinen Wert, wenn er nur gezwungen seine Leidenschaft unbefriedigt läßt. Denn von der Rücksicht auf die Interessen anderer, die ein solches Verhalten fordern könnten, wollten wir hier absehen, und von dem subjektiven Wert, den es etwa für seine Gesundheit haben könnte, sprechen wir hier gar nicht.

Wäre das ästhetisch wertvolle Handeln Pflicht und das ihm entgegengesetzte pflichtwidrig, so würden wir auch wohl kaum jemals eine Strafe billigen können. Denn weder ist der Vollzug der Strafe im allgemeinen schön, noch brauchen es ihre Folgen zu sein.

Dies alles zeigt, daß der Inhalt der Pflicht nicht durch den ästhetischen Wert des Handelns bestimmt sein kann. Es besteht zwischen sittlichem und ästhetischem Wert kein notwendiger Zusammenhang der Begriffe.

§ 148.

Es bliebe hiernach höchstens noch der Einwand möglich, daß zwar nicht unmittelbar das positiv wertvolle Handeln, wohl aber das *Streben* nach dem als positiv wertvoll Erkannten Pflicht sein könnte. Ist das positiv wertvolle Handeln ein Ideal, dessen Verwirklichung nicht unmittelbar Pflicht sein kann, so kann doch vielleicht die in der Lage des Handelnden mögliche Annäherung an dies Ideal Pflicht sein, nämlich die sowohl physisch als auch praktisch mögliche Annäherung. Es wäre dann Pflicht, überall da auf positiv wertvolle Weise zu handeln, wo die physische und praktische Möglichkeit dazu besteht, d. h. wo uns nicht irgend welche tatsächlichen Hindernisse oder die Rechte anderer im Wege stehen.

Ein einziges Gegenbeispiel genügt indessen, um diese Annahme zu widerlegen. Wir haben gefunden, daß es erlaubt sein kann, um eines eigenen höheren Interesses willen das stärkere Interesse eines anderen zu verletzen, und daß sich hieraus sogar die Erlaubnis ergeben kann, einen anderen Menschen völlig aufzuopfern, wenn unser höheres Interesse dies verlangt. Es versteht sich, daß diese Erlaubnis mit Rücksicht auf die Rechte dritter sogar zur Pflicht werden kann. Wie verhält es sich aber, wenn wir voraussetzen, daß solche Rechte dritter *nicht* ins Spiel kommen? Ich fürchte, daß schon die Behauptung der *Erlaubnis*, um des idealen Wertes des eigenen Lebens willen einen anderen Menschen zu vernichten, manchem zu weit gehen wird; ich befürchte aber nicht den Einwand, daß diese Behauptung nicht weit genug gehe und daß vielmehr ein solches Handeln unmittelbar Pflicht, oder, was auf dasselbe hinausläuft, seine Unterlassung ein *Verbrechen* sei.

Betrachten wir noch, um das vielleicht für manchen Anstößige dieses Beispiels zu vermeiden, einen Fall, bei dem keine Rechte anderer Personen dem Handelnden gegenüber in

Frage kommen. Denken wir uns einen Menschen, der hinreichendes musikalisches Verständnis besitzt, um einzusehen, daß gute Musik wertvoller ist als schlechte, der aber nicht hinreichend musikalisch gebildet ist, um auch an guter Musik mehr Freude zu haben als an minderwertiger. Er benutze daher seine Ersparnisse zur Anschaffung eines Grammophons, um sich durch das Spielen von Gassenhauern zu vergnügen, statt sie für den Besuch guter Konzerte anzuwenden. Wir werden einem solchen Menschen nicht den Vorwurf eines unmoralischen Charakters machen, wie wir müßten, wenn wir es für Pflicht hielten, nach dem als positiv wertvoll Erkannten zu streben.

§ 149.

In der hier exponierten Ansicht, wonach das ästhetisch wertvolle Handeln nicht Pflicht ist, liegt keineswegs eine Herabsetzung der ästhetischen Wertung; man kann vielmehr dem ästhetischen Wert des Handelns in der Ethik gar keinen höheren Platz einräumen, als es durch diese Ansicht geschieht. Denn weder Moralität noch Rechtlichkeit können nach der entwickelten Lehre einer Handlung einen positiven Wert geben, da sie vielmehr für sich die bloße Abwesenheit eines Unwertes bedeuten. Der einzige positive Wert, den Handlungen überhaupt haben können, ist hiernach der ästhetische. Weiter kann man in der Stellung, die man dem ästhetischen Wert von Handlungen in der Rangordnung der Werte anweist, nicht gehen Einzig durch diese *Trennung* sittlicher und ästhetischer Werte ist es möglich, der ästhetischen Wertung des Handelns die Selbständigkeit zu wahren und den ihr in der Ethik gebührenden Rang anzuweisen, während der Versuch, das ästhetisch wertvolle Handeln als Pflicht darzustellen, wenn er gelänge, vielmehr nur den eigentümlichen, dem ästhetisch wertvollen Handeln wirklich gebührenden Vor-

zug gänzlich vernichten würde. Was uns eine ästhetisch wertvolle Handlung schätzenswert macht, ist ja gerade der Umstand, daß sie dem Handelnden nicht durch ein Gebot abgenötigt wird, sondern aus Freiheit geschieht, nur um ihrer eigenen Schönheit willen.

Unser Ergebnis, dem zufolge die Erfüllung der Pflicht auf eine bloß negative Bedingung des Wertes von Handlungen beschränkt bleibt, über die hinaus das weit umfassendere Gebiet des positiv wertvollen Handelns sich erstreckt, ist für die Ausbildung der Ethik von großer Wichtigkeit. Wenn *Ethik* die Lehre von den Aufgaben für das Handeln überhaupt bedeutet, so dürfen wir die Ethik nicht auf die bloße Moral beschränken, denn sie umfaßt weit mehr als die Lehre von den Pflichten. Die *Moral* oder *Pflichtenlehre* entwickelt nur die negativen Bedingungen eines möglichen Wertes von Handlungen. Die Lehre von den positiven Aufgaben für das Handeln liegt ganz außerhalb der Moral. Die Pflichtenlehre wird entwickelt aus dem Sittengesetz, die Ethik umfaßt dagegen die Gesamtheit der möglichen Aufgaben für das Handeln, also auch diejenigen, die über das Gebiet der Pflicht hinausliegen und die nicht sowohl aus dem Sittengesetz als aus dem Ideal der Schönheit des Lebens entspringen. Neben die Pflichtenlehre tritt so die *Ideallehre.*

Die Bedeutung, die die Ethik durch diese Nachweisung gewinnt, zeigt sich von einer anderen Seite, wenn wir bedenken, daß es in diesem Sinne keine ethisch indifferenten Handlungen gibt. Jede Handlung trägt auf die eine oder andere Weise zur Gestaltung des Lebens im Ganzen bei, und insofern kann es keine Handlung geben, die sich den Anforderungen der Ethik entzieht. Es gibt also zwar sittlich, nicht aber ethisch indifferente Handlungen.

---

4. Abschnitt.

Postulate der Anwendbarkeit des Sittengesetzes überhaupt.

1. Kapitel.

Die Postulate der Anwendbarkeit des Sittengesetzes nach seiner Form und seinem Inhalt und die daraus entspringenden Antinomien.

§ 150.

Wenn wir bisher von der Materie der Pflicht gehandelt haben, so geschah dies nicht in der Absicht, die Materie der Pflicht selbst zu bestimmen, denn das kann, wie wir wissen, nur durch Anwendung des Sittengesetzes auf die lediglich aus der Erfahrung zu nehmenden Umstände geschehen. Wir haben uns vielmehr darauf beschränkt, die allgemeinen Kriterien aufzuweisen, deren Anwendung auf die empirisch gegebenen Umstände notwendig und hinreichend ist, um die Materie der Pflicht zu bestimmen. Die Aufgabe indessen, die Bedingungen der Möglichkeit einer Bestimmung der Materie der Pflicht überhaupt aufzuweisen, haben wir damit doch noch nicht erschöpfend gelöst.

Die Bestimmung der Materie der Pflicht ist nur unter gewissen Voraussetzungen möglich. Ich meine damit nicht die besonderen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit wir von *bestimmten* Pflichten sprechen können, sondern solche, die erfüllt sein müssen, damit wir überhaupt von Pflicht sprechen können, d. h. damit auch nur die Möglichkeit denk-

bar ist, das Sittengesetz auf *irgend* einen Fall anzuwenden. Es handelt sich also auch jetzt nicht um die besondere Beschaffenheit eines Falles, die es bedingt, daß in ihm gerade dieses und nicht jenes die Materie der Pflicht ist, sondern um die allgemeine Frage, ob überhaupt ein Fall möglich ist, in dem das Sittengesetz anwendbar ist. Diese Frage erscheint vielleicht auf den ersten Blick verwunderlich. In der Tat versteht es sich aber nicht von selbst, daß das Sittengesetz überhaupt anwendbar ist, und wir werden gleich sehen, wie notwendig es ist, sich diese Frage vorzulegen.

Diese Frage ist nicht so zu verstehen, als ob ich nach höheren Prinzipien suchte, auf denen die Gültigkeit des Sittengesetzes beruht. Das Sittengesetz ist selbst das höchste Prinzip praktischer Gesetze überhaupt. Es kann daher in diesem Sinne nicht nach höheren Bedingungen der Gültigkeit des Sittengesetzes gefragt werden. Es handelt sich hier vielmehr um die Bedingungen seiner Anwendbarkeit und zwar um die a priori einzusehenden Bedingungen der Möglichkeit seiner Anwendung überhaupt. Zu den Voraussetzungen unserer sittlichen Urteile gehören nämlich auch solche, die in einem ganz anderen Bereiche liegen als die bisher betrachteten. Die Voraussetzungen sittlicher Urteile, die wir bisher zergliedert haben, waren praktischer Art; es waren die Regeln, nach denen wir die Materie unserer sittlichen Urteile bestimmen. Ich kann aber auch fragen, ob ich nicht zur Möglichkeit eines sittlichen Urteils noch andere Voraussetzungen a priori machen muß, nämlich Voraussetzungen *spekulativer* Art, d. h. solche, die das Sein der Dinge betreffen und nicht das Sollen.

Hiermit kommen wir zugleich auf die Frage nach der *Grenze zwischen der praktischen und der spekulativen Philosophie.* Die Ethik hat es, als praktische Philosophie, an und für sich gar nicht mit spekulativen Fragen zu tun. Sollte sich indessen bei der Zergliederung unserer praktischen Urteile

herausstellen, daß für diese Urteile auch schon spekulative Voraussetzungen notwendig sind, so könnten wir doch hier, wo wir es nicht mit dem System der Ethik selbst, sondern nur mit der Kritik der praktischen Vernunft zu tun haben, mittelbar genötigt sein, auch auf spekulative Fragen einzugehen. Der Satz, daß aus spekulativen Prämissen keine praktischen Schlußsätze möglich sind, bleibt durch diese Erwägung unberührt; denn wir fragen hier nicht nach den logisch höheren Bedingungen, aus denen sich die Gültigkeit des Sittengesetzes ableiten ließe, sondern nach den Bedingungen seiner Anwendbarkeit, sofern nämlich solche schon a priori als notwendig eingesehen werden können.

Während wir also bisher von den praktischen Bedingungen der Gültigkeit unserer sittlichen Urteile gesprochen und dabei gefunden haben, daß sie aus dem Sittengesetz entspringen, fragen wir jetzt nach den spekulativen Voraussetzungen dieser Urteile, d. h. nach solchen, die das Sein betreffen. Einen an und für sich spekulativen Satz, dessen Gültigkeit aber in praktischer Hinsicht — nämlich als eine Bedingung der Anwendbarkeit des Sittengesetzes überhaupt — notwendig vorausgesetzt werden muß, nenne ich ein *Postulat der Anwendbarkeit des Sittengesetzes überhaupt* oder kurz ein *praktisches Postulat.* Ich gebrauche diesen Ausdruck nach dem Vorgange von KANT, wobei ich nur insofern von KANTs Bestimmung dieses Begriffs abweiche, als ich nicht wie er die Beschränkung hinzufüge, daß ein praktisches Postulat auf spekulativem Wege nicht begründbar sei. Ich will hier aber weder eine solche Begründung geben, noch auch nur zeigen, daß sie möglich ist.

Hier kommen wir nun auf ein merkwürdiges logisches Verhältnis, das sonst in keinem Gebiet von Erkenntnissen seinesgleichen hat. Wenn es nämlich solche praktischen Postulate gibt, so sind sie spekulative Sätze, deren Gültigkeit schon in der Gültigkeit eines praktischen Satzes analytisch einge-

schlossen liegt. Die Folge davon ist, daß, wenn dieser praktische Satz als solcher begründet wird, damit zugleich der an und für sich gar nicht praktische, sondern rein spekulative Satz eine Begründung erhält. Wir können ihn also auf regressivem Wege als eine Voraussetzung unserer sittlichen Urteile aufweisen; denn wenn wir je ein sittliches Urteil fällen und also die Gültigkeit eines praktischen Gesetzes behaupten, so setzen wir schon die Gültigkeit dieses spekulativen Satzes voraus, er muß sich daher durch eine Zergliederung unserer sittlichen Urteile aufweisen lassen. Hier findet sich nun der einzigartige Fall, daß die regressive Aufweisung eines Satzes schon zu seiner Begründung hinreicht. Die Möglichkeit dieses Falles beruht darauf, daß das Sittengesetz von spekulativen Erkenntnisquellen unabhängig feststeht. Denn wie wir in der Methodenlehre bewiesen haben, ist eine Begründung praktischer Sätze niemals durch Zurückführung auf spekulative Prämissen möglich. Läßt sich das Sittengesetz aber innerhalb des praktischen Gebiets begründen, so sind damit auch die notwendigen Bedingungen seiner Gültigkeit begründet, also auch diejenigen spekulativen Charakters. Es läßt sich daher, wenn das Sittengesetz einmal für sich feststeht, ohne weiteres ein Schluß auf die Gültigkeit der praktischen Postulate ziehen. Die Entscheidung der Frage, ob und wie das Sittengesetz als ein praktischer Satz begründbar ist, bleibt der Deduktion vorbehalten. Wir haben es hier mit ihr noch nicht zu tun. Ich sage hier nur: Wenn es auf der einen Seite gelingt, das Sittengesetz als einen praktischen Satz zu begründen, und wenn sich auf der anderen Seite herausstellt, daß es gewisse spekulative Bedingungen seiner Gültigkeit gibt, so sind diese schon damit zugleich begründet, ohne Rücksicht darauf, ob sie sich auch aus spekulativen Erkenntnisgründen rechtfertigen lassen. Wenn wir also die praktischen Postulate als solche aufweisen, so stehen sie fest vermöge der noch zu gebenden

Deduktion des Sittengesetzes, unabhängig davon, ob sie sich im Gebiete der spekulativen Philosophie begründen lassen oder nicht.

Die Frage, ob sich die praktischen Postulate auch auf spekulative Weise begründen lassen, dürfen wir also der spekulativen Philosophie überlassen. In der Ethik können wir diese Frage gar nicht stellen. Wir können hier nur so viel sagen: Was sich in einem Gebiete als richtig erweist, das kann sich unmöglich in einem anderen Gebiete als falsch herausstellen. Wenn es also gelingt, einerseits das Sittengesetz zu begründen und andererseits einen spekulativen Satz als praktisches Postulat zu erweisen, so wissen wir eben damit, daß er durch die spekulative Philosophie nicht widerlegt werden kann, wenn wir es auch dahingestellt sein lassen müssen, ob eine spekulative Begründung für ihn möglich ist. Wenn daher eine solche für ihn nicht möglich sein sollte, so muß doch wenigstens so viel möglich sein, seine Widerspruchslosigkeit im Gebiete der spekulativen Erkenntnis nachzuweisen. Ohne diese Möglichkeit, wenn also dieselben spekulativen Sätze, die sich als praktische Postulate erweisen lassen, anderen spekulativen Sätzen, die sich als *solche* begründen lassen, widersprächen, würden wir hier vor einer gänzlich unauflöslichen Antinomie stehen; es würde etwas in praktischer Hinsicht als wahr angenommen werden müssen, was im Widerspruch steht zu Einsichten, die wir auf spekulativem Wege erlangen können. Ein solcher Widerspruch wäre schlechterdings unauflöslich, denn um zu entscheiden, welche der beiden widerstreitenden Behauptungen wir zu Gunsten der anderen fallen lassen sollen, bedürften wir eines Kriteriums, das außerhalb der beiden einander widerstreitenden Erkenntnisarten liegen müßte, da wir sonst nur *willkürlich* die eine Erkenntnisart vor der anderen bevorzugen würden. Wir haben aber keinen dritten Standpunkt über beiden Erkenntnisarten. Dazu müßten

wir uns über alle Erkenntnis überhaupt erheben. Jeder solche Versuch würde uns auf die in der Methodenlehre als unmöglich erwiesene erkenntnistheoretische Kritik zurückführen.

§ 151.

Um nun diese Postulate aufzufinden, bedienen wir uns des Leitfadens der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des Sittengesetzes. Wir können einerseits fragen nach den Bedingungen der Anwendbarkeit des Sittengesetzes seiner Form nach und andererseits nach den Bedingungen der Anwendbarkeit des Sittengesetzes seinem Inhalt nach.

Das Sittengesetz bezieht sich seiner Form nach auf wollende, vernünftige Wesen als solche. Die Existenz solcher Wesen läßt sich freilich nicht a priori einsehen, sondern kann nur empirisch erkannt werden. Sie wird aber auch in dem Sittengesetz gar nicht vorausgesetzt. Die Gültigkeit des Sittengesetzes hängt keineswegs davon ab, ob und wann wir Wesen antreffen, auf die wir das Sittengesetz anwenden können. Aber es liegt doch in ihm die Behauptung, daß es für alle wollenden und vernünftigen Wesen Gültigkeit hat. Das Sollen oder die Pflicht, eben das, was dem Sittengesetz seine Form gibt, was es zu einem praktischen Gesetze macht, gilt, seinem bloßen Begriff zufolge, für jedes wollende, vernünftige Wesen. Wenn aber auch die Existenz solcher Wesen noch nicht in dem Sittengesetz vorausgesetzt wird, so muß doch etwas anderes vorausgesetzt werden hinsichtlich der *Beschaffenheit* solcher Wesen, *wenn* sie existieren, damit das Sittengesetz von ihnen gelten kann, und ihre Existenz muß widerspruchslos denkbar sein. *Daß* das Sittengesetz von ihnen gilt, diese Behauptung ist nur eine Umschreibung der Geltung des Sittengesetzes überhaupt. Die Voraussetzung nun, die analytisch in dem Sittengesetz hinsichtlich der Beschaffenheit der Wesen,

für die es gilt, enthalten ist, ist folgende. Wenn ich etwas tun oder lassen soll, d. h. wenn für mich etwas ein praktisches Gesetz ist, so liegt darin die Voraussetzung, daß ich das, was ich tun oder lassen *soll*, auch tun oder lassen *kann*, d. h. daß es *nicht unmöglich* für mich ist, das zu tun, was ich tun soll, oder auch, es zu unterlassen. Im Bewußtsein des Sollens liegt unmittelbar das Bewußtsein des Könnens. Was ein Wesen tun soll, das kann es auch tun. Man mag dahingestellt sein lassen, ob man mit Recht von einem Wesen sagen kann, es solle etwas tun. Sagt man dies aber, so sagt man eben damit ohne weiteres auch, es könne das tun, was es tun soll, könne es aber auch unterlassen.

Wenn ein Wesen hinsichtlich seines Handelns unter der Notwendigkeit eines Müssens steht, so sind nur zwei Fälle möglich. *Entweder* die Handlung, die es tun muß, ist zugleich dieselbe, die es tun soll, d. h. die auch in praktischer Hinsicht für es notwendig ist. Wenn aber ein Wesen eine Handlung tun *muß*, so ist es bedeutungslos, ihm vorzuschreiben, daß es sie tun *soll*. Denn was hier geschehen muß, geschieht ja ohnehin, ohne Rücksicht darauf, ob es geschehen soll. Es hat also keinen Sinn, ein Gebot aufzustellen, daß es geschehen soll; denn damit wäre geboten, daß etwas geschehen soll, was ohnehin geschieht, weil es geschehen muß. *Oder* die Handlung, die ein Wesen tun muß, ist *nicht* zugleich dieselbe, die es tun soll und die also in praktischer Hinsicht für es notwendig ist. Dann besteht für das Wesen gar nicht die *Möglichkeit*, das zu tun, was es tun soll. Es hat also keinen Sinn, zu sagen, daß es *solle*. Das Sollen wäre folglich ohne alle Bedeutung, sowohl wenn das Müssen auf das geht, was sein soll, wie wenn es auf etwas anderes geht. Im einen Falle geschieht das, was geschehen soll, schon ohnehin, im anderen Falle kann es gar nicht geschehen. In beiden Fällen ist es bedeutungslos, von einem Sollen zu sprechen. Der Begriff

des Sollens ist also unter der Voraussetzung, daß ein Wesen unter der Notwendigkeit eines Müssens handelt, gänzlich unanwendbar.

Die Bedingung der Anwendbarkeit des Sittengesetzes seiner Form nach ist daher die Unabhängigkeit des Handelns von der Notwendigkeit eines Müssens. Die Unabhängigkeit des Handelns von der Notwendigkeit eines Müssens ist *Freiheit* im engsten und strengsten Sinne des Worts. Wir nennen sie, um sie von anderen Begriffen der Freiheit zu unterscheiden, bestimmter *metaphysische Freiheit.*

§ 152.

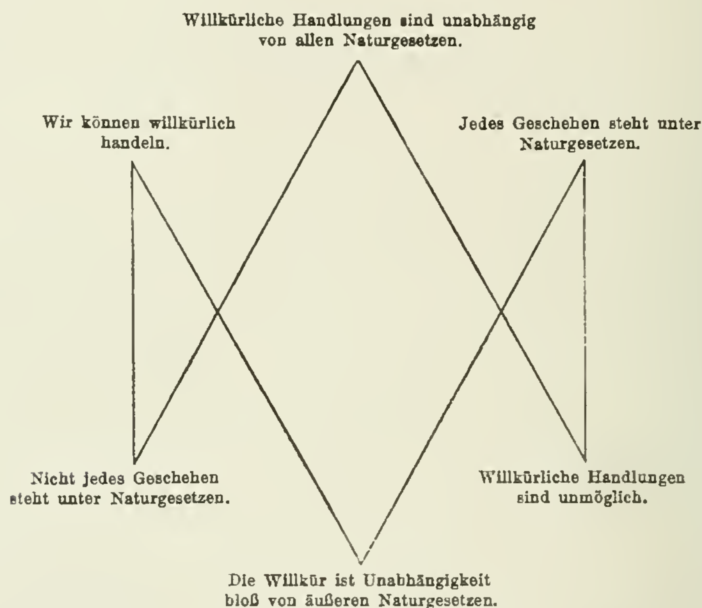
Hier kommt es nun vor allem darauf an, den Begriff der metaphysischen Freiheit scharf zu unterscheiden von dem, was ich mit KANT die *psychologische Freiheit* nennen will. Die psychologische Freiheit besteht in der Möglichkeit, so zu handeln, wie man *will.* Sie bedeutet also nichts weiter als die Abhängigkeit eines Geschehens von einem Willen. Insofern sie daher nichts anderes ist als die Abhängigkeit eines Geschehens von einem bestimmten anderen, nämlich von einem Wollen, insofern liegt die psychologische Freiheit ganz im Bereiche der Naturnotwendigkeit, und es wird zu ihr keine Unabhängigkeit von der Notwendigkeit des Müssens erfordert; wir haben hier ja vielmehr nur eine bestimmte *Art* des Müssens vor uns. Daß ein Geschehen von meinem Willen abhängt, bedeutet, daß es geschieht, weil ich will, daß es geschehe. Wir bezeichnen also, wenn wir die Willkürlichkeit eines Geschehens behaupten, nur eine bestimmte Art der Ursache des Geschehens, nämlich diejenige, daß wir es wollen. Ob dieses Wollen seinerseits durch andere Ursachen bedingt ist, diese Frage wird dabei nicht berührt. Mag mein Wollen seinerseits durch ein anderes Geschehen mit der Not-

wendigkeit eines Müssens bestimmt sein oder nicht, die Willkürlichkeit des Handelns, d. h. der Umstand, daß mein Wollen die Ursache für ein anderes Geschehen ist, hängt davon nicht ab. Frage ich dagegen nach der metaphysischen Freiheit, so frage ich nach der Unabhängigkeit meines Wollens von der Notwendigkeit eines Müssens. Ein Geschehen ist willkürlich, wenn es nur von meinem Willen abhängt, ob es stattfindet oder nicht. Welches aber die Ursache meines Wollens ist und ob es dafür überhaupt eine Ursache gibt, das ist eine andere Frage. Diese Frage betrifft nicht die psychologische, sondern die metaphysische Freiheit.

Den Unterschied dieser Begriffe muß man mit aller Schärfe ins Auge fassen, um sich nicht durch sophistische Scheinlösungen, wie sie noch immer an der Tagesordnung sind, täuschen zu lassen. Man hat es, wenn man sich einmal die Vertauschung dieser Begriffe erlaubt hat, überaus leicht, die Vereinbarkeit der Freiheit mit der Naturnotwendigkeit zu beweisen; ein ebenso billiger wie beliebter Kunstgriff, um sich über eine ernste und tief liegende Schwierigkeit hinwegzusetzen und sie zum Gegenstand eines bloßen Wortstreits herabzuwürdigen.

Wenn wir eine Ursache, die außerhalb unseres eigenen Wollens liegt, als eine äußere bezeichnen, so können wir den Unterschied der psychologischen und der metaphysischen Freiheit auch dadurch erklären, daß jene in der Unabhängigkeit von *äußeren Ursachen*, diese dagegen in der Unabhängigkeit von *Ursachen überhaupt* besteht. Wenn man diese Begriffe nicht unterscheidet, gerät man in eine Zwickmühle, die schon manchen dazu getrieben hat, die evidentesten Tatsachen auf den Kopf zu stellen. Wenn man die bloße Willkürlichkeit des Handelns schon für Freiheit im metaphysischen Sinne nimmt, muß man zu der Konsequenz gelangen, daß das Vermögen der Willkür bereits die Schranken der Naturnotwendigkeit

überschreitet. Man muß daher unter dieser Voraussetzung entweder zu dem Schluß kommen, daß das Faktum der Willkürlichkeit des Handelns schon die metaphysische Freiheit beweise, oder aber umgekehrt aus der Unmöglichkeit der Freiheit in der Natur zugleich auf die Unmöglichkeit der Willkür schließen. Man verwickelt sich so in einen Widerstreit, den wir uns durch das folgende Schema übersichtlicher machen können.



Mit der Frage nach der psychologischen Freiheit haben wir das eigentliche Problem des freien Willens noch gar nicht berührt. Diese Freiheit wäre, wie KANT treffend bemerkt, nur die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, sein Geschäft von selber verrichtet.

§ 153.

Hierneben müssen wir aber noch einen anderen Begriff von dem der metaphysischen Freiheit unterscheiden. Ich will ihn kurz den der *sittlichen Freiheit* nennen.

Man hat oft in folgender Weise argumentiert. Der Wille wird, wie alles in der Natur, nach Naturgesetzen bestimmt. Der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens ist nur eine besondere Art der Verursachung in der Natur, nämlich die Verursachung eines Entschlusses durch das Bewußtsein der Pflicht. Auch der sittliche Entschluß überschreitet daher nicht die Schranken der Natur. Sittliche Freiheit ist die Unabhängigkeit des Wollens von den der Pflicht widerstreitenden Antrieben, nicht aber von Antrieben überhaupt. Die Ursache des Wollens liegt nämlich hier in der moralischen Gesinnung des Handelnden, und diese hat wieder ihre weitere Ursache, mag sie in der Erziehung des Menschen, in der Beschaffenheit seines Milieus oder worin sonst immer liegen. Und so können wir auch hier die Reihe der Ursachen zurückverfolgen, so weit wir wollen. Die sittliche Freiheit schließt also nicht die Freiheit im metaphysischen Sinne ein. Im einen Fall frage ich: *Welche* Ursache hat das Wollen? Im anderen Fall: Hat das Wollen *überhaupt* eine Ursache? Die Ursache des Wollens mag sein, welche sie will; wenn es überhaupt eine Ursache hat, steht es, wie alles Geschehen, unter Naturgesetzen. Wenn ich von einer Handlung sage, daß sie sittlich ist, so werte ich sie nach einem bestimmten Maßstabe, und diese Wertung ist mit der kausalen Erklärung der Handlung gerade so vereinbar wie auch sonst die Wertung irgend eines Geschehens. Die Frage nach dem Wert eines Geschehens ist nämlich unabhängig von der Frage, ob das Geschehen eine Ursache hat. Die moralische Handlung hat nicht weniger eine Ursache wie die unmoralische; die Ursache liegt bei ihr

nur auf einem anderen Gebiete. So wie man eine Behauptung als wahr oder irrig beurteilen kann, ohne damit die Möglichkeit ihrer Verursachung im einen oder anderen Falle auszuschließen, so kann man auch eine Handlung als gut oder schlecht beurteilen, ohne damit die Möglichkeit ihrer Verursachung im einen oder anderen Falle auszuschließen. Das wahre Urteil ist ebensowohl kausal bedingt wie das falsche, und so ist denn auch die gute Handlung gleichermaßen kausal bedingt wie die schlechte.

Diese Argumentation ist so weit ganz richtig. Nur trifft sie nicht den Punkt, auf den es bei der Frage nach der Freiheit des Willens ankommt. In dem sittlichen Urteil liegt nämlich *mehr* als die Anerkennung eines Wertes oder Unwertes. Wir unterscheiden die sittliche Handlung nicht nur als die wertvollere von der unsittlichen, sondern wir wenden den Begriff der *Pflicht* auf sie an. In diesem Begriff liegt mehr, als daß die Unterlassung der Handlung einen Unwert hat; es liegt darin, daß die Handlung geschehen *soll.* Dieses Moment der Verbindlichkeit, des Sollens, ist es allein, von dem das Problem ausgeht, um das es sich hier handelt. Denn in der Vorstellung des Sollens liegt die Voraussetzung des Könnens, und zwar des Könnens unter allen Umständen. Das Wort *du sollst* drückt ein bedingungsloses Gebot aus, eine Notwendigkeit, die mich aller Frage nach dem Zusammenstimmen mit der Notwendigkeit eines angeblichen Müssens überhebt und vor der alle Berufung auf die Unmöglichkeit eines angeblichen Nicht-Könnens als die nichtige Ausflucht dessen erscheint, der *nicht will.* Diese Voraussetzung ist die der Freiheit im metaphysischen Sinne: der Unabhängigkeit des Wollens von der Notwendigkeit eines Müssens überhaupt. Wir begnügen uns nicht, den Unwert einer Pflichtverletzung zu konstatieren, sondern, wir mögen ihre Ursachen noch so genau kennen, so sagen wir doch: sie *sollte* nicht geschehen.

Darin liegt die Voraussetzung, daß sie anders geschehen *konnte*, als sie geschehen ist.

Wir können dieses Verhältnis von einer anderen Seite in ein vielleicht noch helleres Licht setzen. Sittlichkeit besteht noch nicht darin, daß jemand sich in bestimmten vorkommenden Fällen durch das Bewußtsein der Pflicht zum Handeln bestimmen läßt. Dazu wäre nicht die Voraussetzung der Freiheit nötig. Es würde genügen, daß die einen Antrieb zur Pflichtverletzung enthaltenden Neigungen hinreichend schwach sind, um durch den Antrieb des Pflichtbewußtseins noch gerade überwunden zu werden. Wenn wir aber das Bewußtsein haben, etwas zu *sollen*, so muten wir uns damit zu, unter allen Umständen und also ohne Rücksicht auf die Stärke unserer Neigungen dennoch der Pflicht zu folgen. Diese Zumutung überschreitet grundsätzlich die Schranken der Natur; denn in der Natur gibt notwendig die stärkste Kraft den Ausschlag: es hängt nur von der relativen Stärke der auf den Willen eines Menschen wirkenden Antriebe ab, welche Handlung er tut. Es geschieht nämlich mit der Notwendigkeit des Müssens diejenige Handlung, auf die sich der stärkste Antrieb richtet. Wenn aber diese Handlung eine Pflichtverletzung ist, so sagen wir doch, sie sollte unterbleiben; wir setzen voraus, daß der Handelnde das Vermögen hatte, ohne Rücksicht auf die Stärke seiner Neigung dennoch seiner Pflicht zu folgen. Wir setzen also voraus, daß sein Pflichtbewußtsein jedem noch so großen Gegenantrieb gewachsen sei. Und dieses ist eine Voraussetzung, die nach Naturgesetzen unmöglich ist. Denn wie stark der Pflichtantrieb auch sein mag, so ist doch in der Natur zu jeder Kraft eine größere möglich, und es kann also der Pflichtantrieb immer durch einen stärkeren Gegenantrieb überwunden werden. Wir müßten, um die Pflichterfüllung, die das Sittengesetz uns zumutet, als in der Natur möglich zu

denken, eine unendliche Kraft der guten Gesinnung voraussetzen, d. h. eine solche, die größer ist als jede noch so große Gegenkraft.

Man könnte freilich hier den Einwand machen, daß wir ja die Stärke des Pflichtantriebes insofern selber in der Hand haben, als wir willkürlich einen zunächst schwächeren Antrieb zum stärkeren machen können. Es gibt einen Kampf der Antriebe, wo sich die größere Stärke bald auf die eine, bald auf die andere Seite neigt, und wobei wir nicht die Rolle müßiger Zuschauer spielen, sondern durch willkürliches Eingreifen die Stärke der Antriebe modifizieren. So kann es auch sein, daß ich einem zunächst schwächeren sittlichen Antrieb folge, weil ich ihn selber willkürlich zum stärkeren mache. Die Pflichterfüllung erfolgt dann im Einklang mit dem Naturgesetz, daß der stärkste Antrieb den Willen bestimmt; denn diese Modifizierung des Stärkeverhältnisses der Antriebe ist ihrerseits eine willkürliche Handlung. Ihre Ursache ist mein Entschluß, den Pflichtantrieb zum stärkeren zu machen, und dieser Entschluß ist seinerseits wieder bedingt durch den Antrieb, den sittlichen Antrieb zum stärkeren zu machen. So ist es denn nach Naturgesetzen sehr wohl zu verstehen, wie ein zunächst schwächerer Antrieb zum stärkeren werden kann. Der Mechanismus, nach dem sich dies vollzieht, liegt deutlich vor unseren Augen.

So richtig alles dieses ist, so entscheidet es doch nichts in unserer Frage. Es wird bei dieser psychologischen Betrachtung wieder das Moment des Sollens in seiner Bedeutung verkannt. Es wird dabei das Bewußtsein des Sollens nur hinsichtlich der Rolle, die es in der Natur für die Entstehung des Entschlusses spielt, betrachtet. Dabei wird aber übersehen, was in dem Begriff des Sollens hinsichtlich der Beschaffenheit des Willens schon vorausgesetzt wird. Im Begriff des Sollens liegt der des Könnens und also auch des Ver-

mögens, den Pflichtantrieb zum stärkeren zu machen. Denn allerdings nur dadurch, daß er die ihm entgegenstehende Neigung überwiegt, kann der Pflichtantrieb für den Entschluß bestimmend werden. Man verschiebt also nur das Problem, wenn man von der Handlung, die unmittelbar Pflicht ist, auf die andere Handlung zurückgeht, durch die das Stärkeverhältnis der Antriebe modifiziert wird. Denn auch diese Handlung ist ihrerseits Pflicht, eben weil nur durch sie die Pflichterfüllung möglich ist. Ob sie geschieht, hängt daher wieder nur von der Stärke des Pflichtantriebs ab, der sich auf sie richtet. Dieser Pflichtantrieb soll unter allen Umständen den Widerstand überwinden, er soll also der stärkere sein, auch dann, wenn er es faktisch nicht ist und es also nach Naturgesetzen auch nicht sein kann. Wir kommen daher hier unvermeidlich auf die Voraussetzung der metaphysischen Freiheit des Willens.

Ehe wir aber auf die Frage eingehen, wie sich der Widerstreit lösen läßt, in den uns diese Voraussetzung verwickelt, wollen wir das zweite Postulat aufsuchen, nämlich die Bedingung der Anwendbarkeit des Sittengesetzes seinem *Inhalt* nach.

§ 154.

Wir wollen also zunächst unseren regressiven Gedankengang fortsetzen und fragen: Welches ist das Postulat der Anwendbarkeit des Sittengesetzes seinem Inhalt nach? Der Inhalt des Sittengesetzes ist das Kriterium dafür, was Pflicht ist. Dieses Kriterium liegt in dem Rechtsgesetz. Dabei bringt es der beschränkende Charakter des Sittengesetzes mit sich, daß uns nicht unmittelbar positiv bestimmte Handlungen geboten sind, sondern nur eine Einschränkung solcher, die anderweit geschehen, auf die Bedingung der Wahrung der gleichen Würde der Personen, auf die durch die Handlung

eingewirkt wird. Zur Entscheidung darüber, ob eine Handlung recht ist, müssen daher die sämtlichen Einwirkungen, die von der Handlung auf die Interessen anderer ausgehen, in Rechnung gezogen werden. Ich will den Bereich von Interessen, auf die durch eine Handlung eingewirkt wird, kurz den *Wirkungsbereich* der Handlung nennen. Diesen Wirkungsbereich der Handlung muß man kennen, um das Rechtsgesetz auf sie anwenden zu können; denn ehe man nicht die sämtlichen durch sie geschehenen Interessenverletzungen abgewogen hat, ist keine Entscheidung darüber, ob sie objektiv recht ist, möglich. Es muß also dieser Wirkungsbereich für unsere Erkenntnis wenigstens der *Möglichkeit* nach gegeben sein, wenn das Sittengesetz seinem Inhalt nach überhaupt anwendbar sein soll. Was müssen wir nun voraussetzen, damit diese Bedingung als erfüllt gelten kann?

Es handelt sich hier nicht darum, ob wir den Wirkungsbereich einer Handlung mit voller Genauigkeit oder nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit bestimmen können, sondern ich frage objektiv nach den Bedingungen der Anwendbarkeit des Sittengesetzes überhaupt. Hier entsteht eine Schwierigkeit, wenn die von einer Handlung in der Natur ausgehenden Wirkungen sich ins Unendliche erstrecken. Denn dann wird eine Entscheidung über die Rechtlichkeit der Handlung unmöglich. Es ist unmöglich, eine unendliche Reihe von Interessenverletzungen abzuschätzen, so daß wir bestimmen könnten, ob die ihren Ausgangspunkt bildende Handlung recht ist oder nicht. Hierzu muß der Wirkungsbereich entweder endlich sein oder doch, wenn er unendlich ist, konvergieren, d. h. sich, was das Resultat der Abwägung betrifft, einer bestimmten Grenze beliebig nähern.

Es könnte scheinen, daß sich wenigstens in räumlicher Hinsicht die Konvergenz des Wirkungsbereichs beweisen ließe. Man nehme einerseits an, daß es eine, wenn auch noch so

niedrige, untere Reizschwelle gibt, der Art, daß jede Einwirkung, die unterhalb dieser Schwelle liegt, nicht mehr als eine Interessenverletzung empfunden wird. Und man nehme andererseits hinzu, daß die Wirkung einer Kraft mit hinreichender Entfernung beliebig abnimmt. Dann würde folgen, daß man für jede Handlung eine, wenn auch noch so große, Entfernung angeben kann, über die hinaus durch sie keine Interessenverletzung mehr möglich ist. Wenn diese Voraussetzungen aber auch hinreichen sollten, um die räumliche Konvergenz des Wirkungsbereichs einer Handlung zu beweisen, so ist doch ein analoger Beweis für seine zeitliche Konvergenz unmöglich, denn hier gibt es kein Gesetz, nach dem die Größe einer Wirkung mit der Zeit abnimmt.

In der Tat ist aber dieser Beweis für die räumliche Konvergenz nicht hinreichend. Wenn nämlich auch die Wirkung einer Kraft mit der Entfernung beliebig abnimmt, so nimmt doch das Gebiet möglicher Wirkungen und damit ihre Wahrscheinlichkeit im selben Maße zu, und die Kraft bleibt immer hinreichend, um eine neue, größere Wirkung auszulösen. Betrachten wir ein Beispiel. Ein Funke aus der Asche meiner Zigarre werde vom Winde fortgetragen. Die Energiemenge, die dieser Funken enthält, mag nun immer mehr abnehmen, so ist sie doch bis zu einer gewissen Entfernung noch hinreichend, um ein Pulverfaß zur Explosion zu bringen. Wenn er daher auch für jede weitere Entfernung eine solche Wirksamkeit verliert, so kann doch aus dem letzten Pulverfaß, das er gerade noch zur Explosion zu bringen vermag, von dem entstehenden Brand ein neuer Funke ausgehen, dessen Wirkungsbereich dem des ersten gleich ist. Allgemein können wir sagen, daß jede noch so geringe Wirkung hinreicht, um durch die Auslösung einer neuen Ursache eine beliebige Wirkung hervorzubringen, und daß es nur von dem Maße der an einer Stelle aufgespeicherten potentiellen Energie abhängt,

eine wie große Wirkung durch ihre Verwandlung in kinetische Energie ausgelöst wird. Die durch das Flüstern eines Wortes erzeugte Lufterschütterung kann hinreichen, um eine Lawine ins Rollen zu bringen. Durch diese Lawine wird vielleicht eine Krähe aufgescheucht, die ihrerseits durch einen Flügelschlag eine neue Lawine ins Rollen bringt, die dann ein ganzes Dorf verschüttet.

Damit also das Sittengesetz seinem Inhalt nach anwendbar ist, darf der Wirkungsbereich einer Handlung nicht unendlich sein, denn wir mögen bei einem unendlichen Wirkungsbereich beliebig weit in der Reihe der Wirkungen fortschreiten, so sind wir doch nie sicher, daß das Gesamtergebnis nicht durch eine weitere Verfolgung der Reihe in sein Gegenteil verkehrt wird. Es ist eine unmögliche Aufgabe, die Summe einer nicht konvergierenden unendlichen Reihe zu bestimmen. Dennoch müßte eine solche Bestimmung möglich sein, wenn das Sittengesetz auf einen unendlichen Wirkungsbereich anwendbar sein sollte.

Das zweite Postulat der Anwendbarkeit des Sittengesetzes ist daher die Voraussetzung der objektiven Bestimmtheit und somit der Abgeschlossenheit des Wirkungsbereichs von Handlungen. Diese Voraussetzung müssen wir a priori machen, um das Sittengesetz anwenden zu können. Empirisch läßt sich nämlich die Größe des Wirkungsbereichs einer Handlung überhaupt nicht bestimmen. Eine Grenze des Wirkungsbereichs wäre kein Gegenstand möglicher Erfahrung, denn wir könnten niemals wissen, ob nicht über jede angebliche Grenze hinaus wieder Einwirkungen auf die Interessen irgend welcher Personen durch unsere Handlungen geschehen. Mag man zunächst annehmen, daß jenseits der Atmosphäre keine Interessenverletzungen durch unsere Handlungen mehr möglich seien, so braucht man die Wirkungen unseres Handelns nur bis zu einer hinreichend entfernten Stelle weiter zu verfolgen,

um auf irgend einem Himmelskörper doch wieder die Möglichkeit von Interessenverletzungen anzutreffen. Es läßt sich also a priori einsehen, daß es unmöglich ist, empirisch eine Grenze des Wirkungsbereichs von Handlungen aufzufinden. Wir müssen aber aus praktischen Gründen die Abgeschlossenheit ihres Wirkungsbereichs a priori annehmen. Denn andernfalls wäre der Wirkungsbereich unserer Handlungen prinzipiell unbestimmbar. Es wäre also auch keine Annäherung an eine objektiv richtige Entscheidung über die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit einer Handlung möglich.

2. Kapitel.

Auflösung der Antinomien.

§ 155.

Es liegt in dem Begriff eines praktischen Postulats ein logisches Paradoxon, und der Fall hat in der Tat nicht seinesgleichen auf irgend einem anderen Gebiete. Hier findet es sich nämlich, daß man durch die bloße regressive Aufweisung eines Satzes diesen Satz zugleich begründen kann. Im allgemeinen kann eine regressive Aufweisung nicht als Begründung gelten, da ja im Gegenteil der aufgewiesene Satz seinerseits den Grund des Satzes bildet, von dem dieses Verfahren ausgeht und als dessen Voraussetzung er aufgewiesen wird. Wie soll man also umgekehrt von der Folge auf den Erkenntnisgrund zurückschließen, da doch die Folge schon die Gültigkeit des Grundes logisch voraussetzt. Dies ist in der Tat auf allen anderen Gebieten unmöglich. Nur hier findet sich dieses paradoxe Verhältnis verwirklicht.

Man könnte zwar auf den Gedanken kommen, daß sich das Verhältnis, wie es hier zwischen praktischen und spekulativen Sätzen besteht, vielleicht auch umkehren ließe, und

fragen, ob es nicht, wie es spekulative Bedingungen der Gültigkeit eines praktischen Satzes gibt, auch praktische Bedingungen der Gültigkeit eines spekulativen Satzes geben könnte. In der Tat hat es nicht an Philosophen gefehlt, die derartigen Entdeckungen nachgegangen sind. Ein unglücklicher Gedanke, wie leicht einzusehen ist. Denn wenn ein logischer Übergang von einem praktischen Satz zu spekulativen Bedingungen seiner Gültigkeit möglich ist, so liegt dies nur daran, daß diese spekulativen Bedingungen schon analytisch in dem praktischen Satz eingeschlossen sind. Ein spekulativer Satz ist ein solcher, der das Dasein der Dinge betrifft, ein praktischer dagegen ein solcher, der aussagt, nicht sowohl, was *ist*, als was *sein soll*. Man braucht dies nur auszusprechen, um zu bemerken, daß ein praktischer Satz notwendig schon spekulative Begriffe einschließt. Wenn ich sage, daß etwas sein solle, so ist das, wovon ich hier sage, daß es sein *soll*, eben damit als etwas bestimmt, was *sein* soll. Insofern schließt der Begriff des Sollens den des Seins ein. Es gilt aber nicht umgekehrt, daß der Begriff des Seins den des Sollens enthält. Hieraus kann man ohne weiteres erkennen, daß es logisch unmöglich ist, das Unternehmen der Postulatenlehre umzukehren und einen praktischen Satz als logische Bedingung der Gültigkeit eines spekulativen aufzuweisen.

Der Grund, weshalb es gelingt, einen spekulativen Satz als Bedingung eines praktischen aufzuweisen, liegt also darin, daß ein praktischer, d. h. das Sollen betreffender Satz den Begriff des Seins einschließt. Aus diesem Grunde kann man untersuchen, welche Bedingungen hinsichtlich des Seins vorausgesetzt werden müssen, damit es Sinn hat, zu sagen, daß etwas sein solle. Bei dieser Untersuchung befinden wir uns jetzt. Wir haben uns gefragt: Welches sind die spekulativen Voraussetzungen, die in der Behauptung der Gültigkeit des Sittengesetzes eingeschlossen liegen? Mit anderen Worten:

Was können wir über die Beschaffenheit des Seins aussagen auf Grund einer bloßen Zergliederung des Sinnes eines praktischen Urteils, sofern dieses nämlich den Begriff des Seins einschließt? Hier haben wir nun zwei solche spekulative Sätze als Bedingungen der Gültigkeit des Sittengesetzes aufgewiesen, einen solchen aus der Form des Sittengesetzes und einen anderen aus seinem Inhalt.

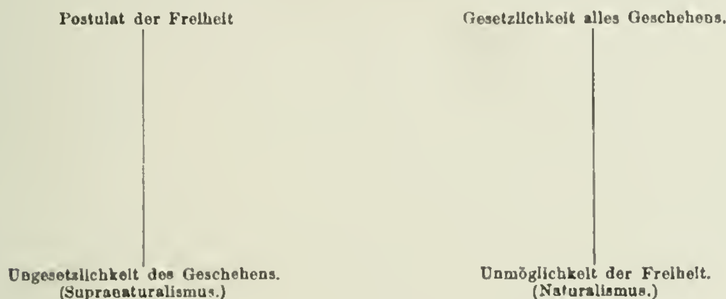
Wenn es uns gelingt, eine Deduktion des Sittengesetzes zu stande zu bringen, so werden, wie wir wissen, damit zugleich diese spekulativen Sätze vollständig begründet. Die Frage, welche Rolle diese Sätze in der spekulativen Philosophie spielen, könnten wir daher hier getrost dahingestellt sein lassen. Es brauchte nur unsere Sorge zu sein, eine Deduktion des Sittengesetzes zu geben, und wir könnten alle weiteren Fragen, die spekulativen Voraussetzungen seiner Gültigkeit betreffend, dem spekulativen Philosophen überlassen. Der Ethiker braucht sich mit dieser Aufgabe nicht zu belasten. Denn was sich aus praktischen Gründen als richtig erweisen läßt, das kann sich unmöglich aus spekulativen Gründen widerlegen lassen, und wo der Schein des Gegenteils entstehen sollte, muß notwendig ein Fehler zu Grunde liegen.

Nun gilt freilich auch das Umgekehrte, daß nämlich ein auf spekulativem Wege begründeter Satz nicht im Gebiete der praktischen Philosophie widerlegbar sein kann und daß, wo dennoch eine solche Widerlegung zu gelingen scheint, dies nur durch einen Fehler möglich ist. Stößt man daher auf einen Widerspruch zwischen einem praktischen Postulat und einem anderweit feststehenden spekulativen Satz, so ist die Behauptung, daß der Fehler auf der spekulativen Seite liegen müsse, an und für sich nicht besser begründet als die entgegengesetzte, daß er auf praktischer Seite liegen müsse, sondern beide sind zunächst nur durch eine petitio principii möglich, so lange wenigstens jeder der streitenden Teile gleicher-

maßen schon seine eigene Behauptung als wohlbegründet voraussetzt. Der Verdacht, daß wir uns durch die Behauptung, auf Grund der bloßen Aufweisung des praktischen Postulats jeder Begründung seiner Widerspruchslosigkeit im spekulativen Gebiete überhoben zu sein, einer petitio principii schuldig machen, liegt um so näher, als die Deduktion des Sittengesetzes für uns ja einstweilen ein bloßes Desiderat ist. Es könnte daher auch der Widerspruch, in den das Postulat uns zu verwickeln droht, für manche ein Anlaß sein, sich von vornherein den Schwierigkeiten dieser ohnehin als unlösbar verschrieenen und in der Tat noch niemals aufgelösten Aufgabe einer Deduktion des Sittengesetzes zu entziehen. Auch kann dem in jedem Menschen unwillkürlich entstehenden Hange, die seine Neigungen nicht achtende Strenge und das seinen Eigendünkel demütigende Ansehen der Pflicht mit allen irgend erfindlichen dialektischen Hilfsmitteln zu verdächtigen, nichts willkommener sein als die Auffindung eines Widerspruchs, in den die notwendigen Voraussetzungen der Gültigkeit des Sittengesetzes mit den am sichersten feststehenden wissenschaftlichen Erkenntnissen geraten. Um daher von uns selber allen Verdacht auszuschließen, daß wir uns durch eine bloße petitio principii über eine für die Möglichkeit der Ethik entscheidende Frage hinwegsetzen, und um andererseits alle Versuchungen aus dem Wege zu räumen, sich unter Vorschützung wissenschaftlicher Gründe einer in der Tat wissenschaftlich wie praktisch gleich notwendigen Aufgabe zu entziehen, wollen wir die dem praktischen Philosophen in Wahrheit nicht notwendig obliegende und also nur verdienstliche Aufgabe auf uns nehmen und untersuchen, ob wir wirklich genötigt sind, einen Widerspruch zwischen den praktischen Postulaten und anderweit feststehenden spekulativen Erkenntnissen anzunehmen.

§ 156.

Die Antinomie aus dem ersten praktischen Postulat besteht in der wechselseitigen Ausschließung der Voraussetzungen der Freiheit einerseits und der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens andererseits. Um uns dieses Verhältnis, wonach aus jeder von beiden Voraussetzungen auf das logische Gegenteil der anderen geschlossen wird, deutlich vor Augen zu stellen, können wir uns des folgenden Schemas bedienen.



Unsere Frage läßt sich daher so stellen: Was müssen wir voraussetzen, um von dem Postulat der Freiheit auf die Ungesetzlichkeit des Naturgeschehens zu schließen, und was müssen wir voraussetzen, um von der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens auf die Unmöglichkeit der Freiheit zu schließen? Es sei denn, daß die Schlußsätze nur dasselbe in anderen Worten wiederholen, was schon die Prämissen sagen, so muß eine solche Voraussetzung hinzukommen, denn aus einer einzigen Prämisse ist kein wirklicher Schluß möglich.

Um diese Frage mit Sicherheit zu beantworten, wollen wir den Inhalt der fraglichen Prämissen und Schlußsätze genau formulieren. Was behauptet zunächst das Postulat der Freiheit? Doch dieses, daß die Naturgesetze nicht hinreichen, um das Geschehen zu bestimmen. Es liegt darin die Voraussetzung, daß zu den Naturgesetzen etwas von ihnen Unab-

hängiges hinzukommen muß, um ein Geschehen möglich zu machen. Was ist andererseits der Inhalt der Behauptung der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens? Doch die uneingeschränkte Geltung der Naturgesetze für alles Geschehen. Wenn daher von dem Postulat der Freiheit auf die Ungesetzlichkeit des Geschehens geschlossen wird, so ist dies allein unter der Voraussetzung möglich, daß die Naturgesetze nur insofern uneingeschränkte Geltung haben können, als sie auch hinreichend sind, um das Geschehen zu bestimmen, oder daß, mit anderen Worten, die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens die vollständige Bestimmtheit alles Geschehens durch Naturgesetze einschließt. Wenn ich andererseits aus der Abhängigkeit alles Geschehens von Naturgesetzen schließe, daß die Naturgesetze hinreichend sind, um das Naturgeschehen zu bestimmen, so mache ich dieselbe Voraussetzung, nämlich daß, wenn das Geschehen unter Naturgesetzen steht, es durch sie auch vollständig bestimmt sein muß. Es liegt hier also auf beiden Seiten dieselbe stillschweigende *Voraussetzung* zu Grunde, *daß, wenn das Geschehen unter Naturgesetzen steht, es durch sie vollständig bestimmt ist.* Vermittelst dieser Voraussetzung wird einmal positiv von der Gültigkeit des Vordersatzes auf die des Nachsatzes geschlossen und andererseits negativ von der Ungültigkeit des Nachsatzes auf die Ungültigkeit des Vordersatzes. Wir müssen uns nun fragen, ob diese Voraussetzung logisch notwendig ist. Denn wenn die Antinomie auflösbar sein soll, so darf der Widerspruch zwischen der Freiheit und der Naturgesetzlichkeit kein rein logischer sein, sondern nur unter Hinzunahme einer eigenen, nicht logisch notwendigen Voraussetzung zu stande kommen.

Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir das logische Verhältnis zwischen dem Vordersatz und dem Nachsatz der aufgewiesenen Voraussetzung untersuchen, d. h. wir müssen uns fragen, ob der Nachsatz logisch aus dem Vordersatz folgt.

Wenn dies der Fall sein sollte, so müßte die Verneinung des Nachsatzes mit dem Vordersatz im Widerspruch stehen. Es müßte also die Annahme, daß das Geschehen durch die Naturgesetze *nicht* vollständig bestimmt ist, der Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens widersprechen. Dies ist nun aber keineswegs der Fall. Denn der Behauptung der Gesetzlichkeit des Geschehens widerspricht nur die Behauptung der Ungesetzlichkeit eines Geschehens. Nun kann zwar ein Geschehen, das nicht gesetzlich ist, auch nicht durch Gesetze vollständig bestimmt sein; es kann aber sehr wohl umgekehrt ein Geschehen unter Gesetzen stehen, ohne darum durch diese Gesetze vollständig bestimmt zu sein. Wenn es nämlich nicht positiv durch Gesetze bestimmt ist, so braucht es darum noch nicht überhaupt ungesetzlich zu sein. Mit anderen Worten, wenn die notwendige Bedingung eines Geschehens seine Gesetzmäßigkeit ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß diese Bedingung zugleich *hinreichend* ist.

Daß dem so ist, zeigt sich schon daran, daß die Naturgesetze zwar die *Abfolge* eines Zustandes aus dem vorhergehenden bestimmen, daß aber kein Naturgesetz uns unmittelbar etwas darüber sagt, *welcher* Art der vorhergehende und also auch der folgende Zustand ist. Über das tatsächliche Vorhandensein eines Zustandes gibt uns nur die Beobachtung Aufschluß.

Um unser Problem deutlicher zu machen, wollen wir die fragliche Voraussetzung von einer anderen Seite betrachten. Wir können sie nämlich auch in folgender Form aussprechen: *Wenn alles Geschehen unter Naturgesetzen steht, so kann es in keiner Rücksicht zufällig sein.* Denn „zufällig“ nennen wir das, was nicht mit Notwendigkeit bestimmt ist. Wenn wir von der Vorstellung ausgehen, daß das, was wirklich geschieht, auch *notwendig* so geschieht, wie es geschieht, dann können wir allerdings behaupten, daß durch die Gesetzlich-

keit des Geschehens auch alle Zufälligkeit ausgeschlossen ist, d. h. daß das Geschehen schon eindeutig und vollständig durch die Gesetze bestimmt ist. In der Tat gehen wir von der Vorstellung aus, daß es in der Wirklichkeit keinen Zufall geben kann. Wenn wir etwas als zufällig bezeichnen, so wollen wir nicht behaupten, daß es an und für sich unbestimmt und nicht notwendig sei, sondern nur, daß wir seine Notwendigkeit nicht einsehen. Wo wir also vom Zufall sprechen, da liegt immer eine Beziehung auf unsere Erkenntnis vor. Wir schreiben die Zufälligkeit nicht dem Sein an und für sich zu; denn wir setzen voraus, daß an und für sich nichts *wirklich* ist, wenn es nicht auch notwendig so ist, wie es ist. Wo wir eine solche Notwendigkeit nicht finden, da suchen wir den Mangel nur in unserer Erkenntnis und nicht in dem Gegenstande selber. Es kann dem Gegenstand, der wirklich ist, nicht die Notwendigkeit seines Seins fehlen, sondern nur uns die Erkenntnis dieser Notwendigkeit.

Dieser Satz ist aber seinerseits wieder nicht logisch selbstverständlich. Es liegt nicht im Begriff des Wirklichen, daß es auch, so wie es ist, notwendig ist; sondern der Begriff der Notwendigkeit ist ein eigener, von dem der Wirklichkeit unabhängiger Begriff. Es enthält also eine besondere, logisch nicht selbstverständliche Voraussetzung, wenn wir behaupten, daß der Zufall nicht an und für sich bestehen kann, sondern nur einen Mangel unserer Erkenntnis bedeutet. Nur durch Hinzunahme dieser logisch nicht selbstverständlichen Voraussetzung können wir behaupten, daß die Gesetzlichkeit alles Geschehens die vollständige Bestimmtheit alles Geschehens einschließe. Denn ein Geschehen, das durch die Naturgesetze nicht vollständig bestimmt wäre, bliebe insofern zufällig.

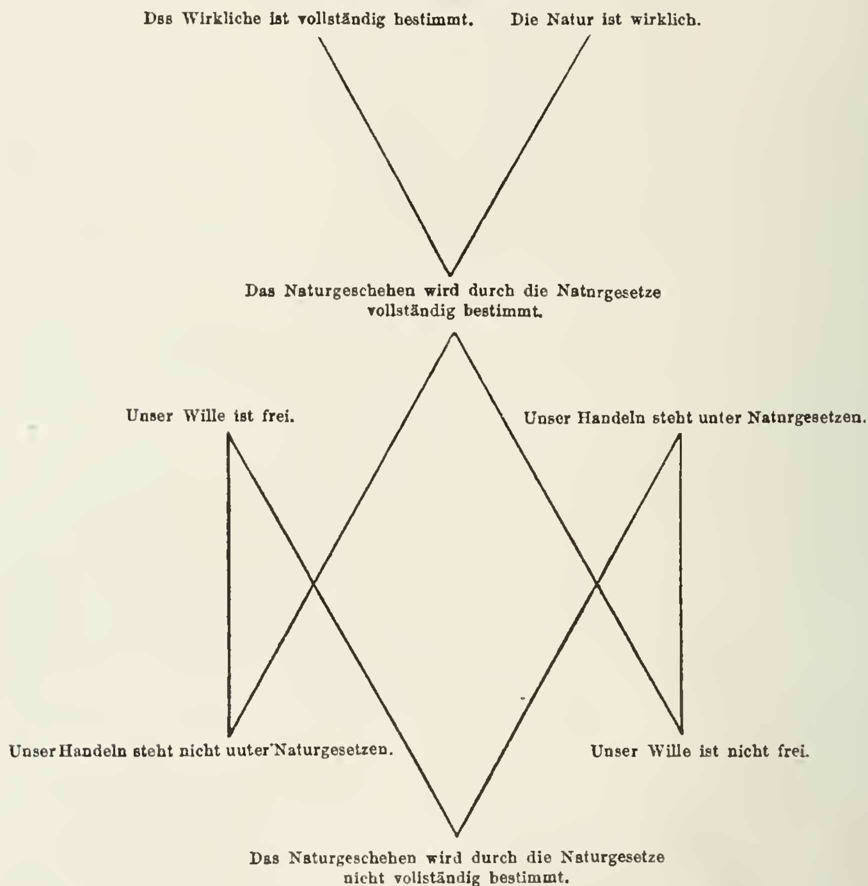
Um aber den Übergang von der Behauptung der Gesetzlichkeit zu derjenigen der vollständigen Bestimmtheit des Naturgeschehens auszuführen, ist die aufgewiesene Voraus-

setzung der vollständigen Bestimmtheit alles an sich Wirklichen, wenn auch notwendig, so doch noch nicht hinreichend. Es bedarf zu ihm vielmehr noch einer weiteren Voraussetzung. Die Prämisse, daß das an sich Wirkliche in keiner Hinsicht zufällig sein kann, erlaubt den Schluß darauf, daß das Naturgeschehen in keiner Hinsicht zufällig sein kann, nur unter der stillschweigenden Hinzunahme der weiteren Prämisse, daß das Naturgeschehen etwas an und für sich Wirkliches sei. Auch diese Voraussetzung ist gewiß nicht logisch selbstverständlich. Denn sie behauptet so viel wie die Unabhängigkeit des Naturgeschehens von unserer Erkenntnis. Daß aber das Naturgeschehen nicht nur als Gegenstand unserer Erkenntnis, sondern unabhängig von ihr, d. h. *an sich* besteht, ist eine Behauptung, die sich jedenfalls mit rein logischen Mitteln nicht begründen läßt; denn wir können sie verneinen, ohne irgend einen logischen Widerspruch zu erhalten.

Die Ausschließung der Zufälligkeit des Naturgeschehens enthält also zwei allgemeine, logisch nicht selbstverständliche Voraussetzungen: erstens, daß das an sich Wirkliche nicht zufällig sein kann, und zweitens, daß das Naturgeschehen etwas an sich Wirkliches ist. Man ersieht hieraus, daß die Schlüsse, auf denen die Antinomie beruht, weit davon entfernt sind, logisch zwingend zu sein, da uns vielmehr freisteht, nach Belieben eine von den versteckten Voraussetzungen aufzuheben, um die beiden ausgesprochenen Prämissen, von denen die Antinomie ausgeht, widerspruchslos zu vereinigen. Mit anderen Worten: Wir haben nicht nur die Wahl zwischen dem für die Ethik unentbehrlichen Postulat der Freiheit einerseits und der für die Physik unentbehrlichen Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens andererseits, sondern wir können diese beiden Voraussetzungen widerspruchslos vereinigen, wenn wir einen dritten Satz aufgeben, der in der aufgewiesenen Voraussetzung der auf die Antinomie

führenden Schlüsse enthalten ist, wie dies durch das folgende Schema veranschaulicht wird.

Erste Antinomie.



Mehr haben wir hier nicht nötig, um zu beweisen, daß die Antinomie nicht logisch zwingend ist. Alles Weitere können wir getrost dem spekulativen Philosophen überlassen. Uns genügt es, einzusehen, daß die Ethik durch das Postulat der Freiheit durchaus nicht genötigt wird, sich mit der Physik zu entzweien.

§ 157.

Man müßte, um dieses Ergebnis zu bestreiten, behaupten, daß nicht nur für den Schluß aus der Naturgesetzlichkeit auf die Unmöglichkeit der Freiheit, sondern auch schon für den Satz von der Naturgesetzlichkeit des Geschehens selbst die aufgewiesenen allgemeinen Voraussetzungen notwendig sind. Der Satz von der Naturgesetzlichkeit des Geschehens ist gewiß für die Physik unentbehrlich. Wären wir daher genötigt, ihn aufzugeben, um die Freiheit behaupten zu können, so müßten wir die Physik preisgeben, um die Ethik zu retten, eine Konsequenz, die sich gegen die Ethik selber kehren würde. Denn welches wäre wohl die sicherere Wissenschaft, zu deren Gunsten wir auf die andere verzichten wollten? Die Ethik ist doch einstweilen noch nicht berechtigt, solche Ansprüche zu machen.

Verhielte es sich so, daß die Physik außer der Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens auch des in der Antinomie aus ihr gezogenen Schlußsatzes bedürfte, so bedürfte sie auch der weiteren Voraussetzungen, die zum Übergang von dem einen zum anderen Satze notwendig sind. Dies ist aber in Wahrheit so wenig der Fall, daß vielmehr im Gegenteil die Vorstellung einer hinreichenden Bestimmtheit des Geschehens durch die Naturgesetze physikalisch ohne jeden Sinn bleibt. Ein physikalisches Gesetz ist allemal ein *hypothetischer* Satz: es knüpft an gewisse Bedingungen gewisse Folgen. Das Naturgesetz z. B., daß eine Magnetnadel durch Annäherung eines Eisenstücks abgelenkt wird, sagt weder aus, daß ein Eisenstück einer Magnetnadel angenähert wird, noch daß eine Magnetnadel abgelenkt wird. Die Fragen, ob jemals ein Eisenstück einer Magnetnadel angenähert wird und ob jemals eine Magnetnadel abgelenkt wird, lassen sich auf Grund dieses Naturgesetzes unmöglich entscheiden. Das

Naturgesetz sagt überhaupt nichts darüber aus, was *geschieht*, sondern nur, daß, *wenn* ein Geschehen A stattfindet, dann auch notwendig ein Geschehen B stattfindet. Die Notwendigkeit, die zur Form des Naturgesetzes gehört, betrifft die *Beziehung* eines Geschehens zu einem anderen, nicht aber ein Geschehen an und für sich. Durch das Naturgesetz ist weder bestimmt, daß A geschieht, noch daß B geschieht. Wenn wir also finden, daß A geschieht oder daß B geschieht, ja sogar, wenn wir finden, daß überhaupt nur irgend etwas geschieht, so ist dies eine ganz neue Erkenntnis im Verhältnis zu unserer Erkenntnis der Naturgesetze. Wenn wir alle Naturgesetze übersehen könnten, so würde doch schon der eine Satz, daß es überhaupt ein Geschehen gibt, uns etwas völlig Neues sagen, das durch eine logisch unüberbrückbare Kluft von der Erkenntnis der Naturgesetze getrennt wäre.

Wir können dies auch so ausdrücken. Die Notwendigkeit, die dem Naturgeschehen vermöge seiner Gesetzlichkeit zukommt, ist eine bloß relative Notwendigkeit. An und für sich kommt die Notwendigkeit nur dem Naturgesetz selbst zu, d. h. der hypothetischen Beziehung zwischen einem Geschehen A und einem anderen Geschehen B. Daß ein Geschehen B auf Grund eines Naturgesetzes notwendig ist, kann ich nur insofern sagen, als ich das Geschehen von A als etwas rücksichtlich des Naturgesetzes Zufälliges schon unabhängig von dem Naturgesetz voraussetze. Aus dem bloßen Naturgesetz läßt sich nicht erschließen, daß B geschieht. Denkt man sich auch die Wissenschaft zu dem Maximum ihrer Vollkommenheit erhoben, so bleibt doch diese Kluft unausgefüllt. Wenn man nämlich die sämtlichen Differentialgleichungen der Physik mit vollkommener Genauigkeit kennte, so würde man doch den Zustand keines einzigen materiellen Systems im ganzen Raum und in der ganzen Zeit aus ihnen bestimmen können, sondern dieser Zustand müßte als eine

unbegreifliche und schlechthin zufällige Tatsache hingenommen werden. Wenn ich mich z. B. im Besitze der Lösung aller Probleme der theoretischen Astronomie befände, so müßte ich doch, um die Bahn irgend eines Himmelskörpers zu bestimmen, schon seinen Bewegungszustand zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte unabhängig von den Bewegungsgleichungen kennen. Die prinzipielle Unlösbarkeit des Problems, auf Grund der Naturgesetze irgend ein Geschehen zu bestimmen, kommt mathematisch darin zum Ausdruck, daß die Integrationskonstanten der Differentialgleichungen der Physik willkürlich bleiben. Die Stellung dieses Problems wäre für den Naturforscher ohne Sinn und Bedeutung. Die Erklärung eines Vorgangs kann für den Naturforscher nichts anderes bedeuten als die Zurückführung dieses Vorgangs auf einen anderen, nämlich auf die Bedingungen, an die sein Stattfinden durch ein Naturgesetz geknüpft ist. Daher müssen zur Möglichkeit der Erklärung irgend eines Vorgangs schon irgend welche Anfangsbedingungen gegeben sein. Ein Naturgeschehen ohne die Voraussetzung solcher, hinsichtlich der Naturgesetze *zufälliger* Anfangsbedingungen zu erklären, ist eine widerspruchsvolle Aufgabe. An welche Stelle in der Reihe der Naturvorgänge wir diesen Anfangszustand setzen, steht dabei in unserem Belieben, da alle Zustände in dieser Reihe hinsichtlich der Naturgesetze gleich zufällig und aus ihnen unableitbar sind. Es gibt in der Natur keinen ausgezeichneten Anfangszustand, von dem aus sich die anderen Zustände der Reihe als notwendig ableiten ließen. Es müßte aber einen solchen ausgezeichneten Anfangszustand geben, damit von ihm irgend ein anderer Zustand vermöge der Naturgesetze auch für sich Notwendigkeit erlangen könnte.

Hierdurch ist denn mit aller Deutlichkeit erwiesen, daß die Physik zwar die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens notwendig voraussetzen muß, den fraglichen Schluß aber, der

die Zufälligkeit des Naturgeschehens ausschließt, sich keineswegs zu eigen machen kann, sondern geradezu sein Gegenteil verlangt. Dieser Umstand macht nun auch vollends deutlich, daß der Übergang von dem einen Satze zu dem anderen nicht auf rein logischem Wege möglich ist. Denn sonst wäre es unmöglich, daß für dasselbe Gebiet der eine gilt und der andere nicht.

Durch diese Nachweisung haben wir mehr gewonnen, als wir eigentlich suchten. Denn es zeigt sich, daß die Physik nicht nur der Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens bedarf, durch die sie mit der Ethik in Widerstreit zu treten schien, sondern daß sie selber zugleich die für die Ethik unentbehrliche, der Physik dem ersten Anschein nach widerstreitende Voraussetzung enthält, wonach die Naturgesetze nicht hinreichen, um das Geschehen zu bestimmen. So zeigt sich das Merkwürdige, daß die Sätze, deren Vereinigung das Problem der Antinomie bildet, *beide* schon auf physikalischem Gebiete liegen. Hätten wir daher hier wirklich eine logisch zwingende Antinomie vor uns, so wäre die Physik mit der Ethik in gleicher Verdammnis.

Wir haben also den Ursprung der Antinomie auf einem Gebiet gefunden, das ganz außerhalb der Ethik liegt. Hiermit ist bewiesen, daß die Antinomie von ethischen Voraussetzungen völlig unabhängig ist, womit denn zugleich bestätigt wird, daß die Auflösung dieses Problems keine Angelegenheit der Ethik sein kann. Es handelte sich hier für uns zuletzt nur darum, die Grenze der Ethik gegenüber der spekulativen Philosophie zu bestimmen, und wenn wir auf das Problem der Antinomie eingegangen sind, so war dies nur erforderlich, um zu zeigen, daß ihre Auflösung nicht eine Obliegenheit der Ethik ist.

§ 158.

Es bleibt uns noch übrig, eine analoge Untersuchung für die aus dem zweiten Postulat der Anwendbarkeit des Sittengesetzes entspringende Antinomie durchzuführen. Die Antinomie, auf die uns dieses Postulat führt, besteht in dem Widerstreit zwischen der vorausgesetzten Abgeschlossenheit des Wirkungsbereichs möglicher Handlungen einerseits und der Unendlichkeit der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Natur andererseits. Diese Unendlichkeit der Natur erlaubt uns nicht anzunehmen, daß der Wirkungsbereich möglicher Handlungen abgeschlossen sei; sie scheint daher die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs überhaupt zu vereiteln. Denn eine Anwendung des Rechtsbegriffs ist nur möglich, wenn der Wirkungsbereich von Handlungen objektiv bestimmbar ist. Man kann sich hier nicht auf die Behauptung zurückziehen, daß es genüge, wenn der Begriff des subjektiven Rechts anwendbar sei. Der Begriff des subjektiven Rechts ist nur anwendbar, sofern schon die Anwendbarkeit des Begriffs des objektiven Rechts vorausgesetzt ist. Denn sonst würde es sich widersprechen, zu behaupten, daß uns etwas subjektiv als recht gilt. Wenn uns etwas als recht gilt, so gilt es uns *als objektiv recht.* Es kann uns aber etwas nicht als objektiv recht gelten, wenn wir schon wissen, daß es kein objektives Recht geben kann.

Den Rechtsbegriff auf die Natur anzuwenden, wäre nur möglich vermittelst der Bestimmung des Wirkungsbereichs von Handlungen. Dieser müßte also immer endlich sein. Für die Natur überhaupt läßt sich daher die Rechtlichkeit einer Handlung nicht bestimmen. Es gibt in der Natur kein *absolutes Recht.* Ich verstehe unter „absolutem Recht" ein solches, das schlechthin bestimmt ist und nicht von einem ausgewählten Bezugssystem abhängt. In der Natur ist alles

Recht *relativ*, d. h. es kann nur bestimmt sein hinsichtlich eines ausgewählten Bereichs der Wirkungen der zu prüfenden Handlung. Ich muß die Reihe der Wirkungen also irgend wo abbrechen, wenn ich auch nur die Frage stellen will, was Recht ist. Für den ganzen Wirkungsbereich einer Handlung hat die Frage nach dem Recht oder Unrecht keine Bedeutung mehr, denn er ist ja unendlich und also prinzipiell unbestimmbar. Wenn aber alles Recht nur relativ ist, d. h. nur für ein abgegrenztes Bezugssystem gilt, so scheint damit die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs aufgehoben zu sein, denn dann ist das, was Recht ist, ebenso unbestimmt wie der Wirkungsbereich der Handlung. Was Recht ist, darf aber nicht unbestimmt sein, wenn es überhaupt ein objektives Recht geben soll. Kraft des Sittengesetzes wissen wir, daß es ein objektives Recht gibt, und auf Grund unserer Anschauung von Raum und Zeit wissen wir, daß in ihnen kein absolutes Recht möglich ist.

Fragen wir uns wieder, ob die Schlüsse von je einem dieser beiden Sätze auf das Gegenteil des anderen logisch notwendig sind, oder ob eine weitere Voraussetzung hinzukommen muß, um sie zwingend zu machen. Aus nur einer Prämisse folgt kein von ihr verschiedener Schlußsatz. Man erkennt die stillschweigend benutzte zweite Prämisse ohne weiteres, wenn man die Möglichkeit des Übergangs von der ausgesprochenen Prämisse zu dem Schlußsatz als zweite Prämisse hinzunimmt. Dann lautet diese: *Wenn es ein objektives Recht gibt, so muß dieses ein absolut bestimmtes Recht sein.* Hier haben wir also wieder einen solchen hypothetischen Satz, der Art, daß auf der einen Seite aus der Gültigkeit des Vordersatzes auf die Gültigkeit des Nachsatzes und auf der anderen Seite aus der Ungültigkeit des Nachsatzes auf die Ungültigkeit des Vordersatzes geschlossen wird.

Die Identifizierung von objektivem und absolutem Recht

ist also die beiden Schlüssen gemeinsam zu Grunde liegende Voraussetzung. Es entsteht daher die Frage: Wie kommen wir zu dieser Voraussetzung?

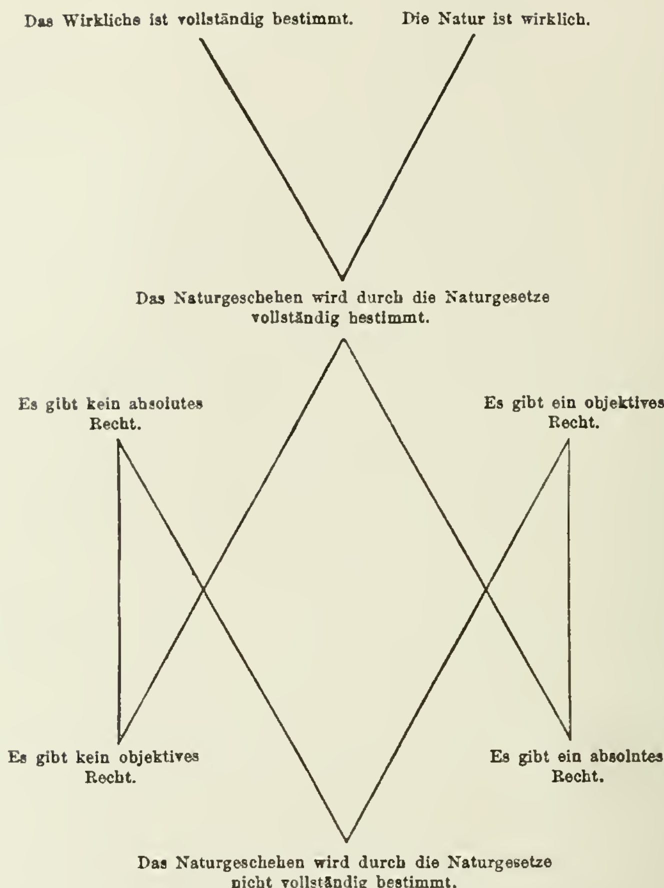
Wir kommen zu ihr, indem wir davon ausgehen, daß das an sich Wirkliche auch an sich eindeutig bestimmt sein muß. Hieraus schließen wir, daß auch die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit einer Handlung nicht von einem willkürlichen Bezugssystem abhängen kann. Wir setzen voraus, daß das Fehlen einer solchen Bestimmtheit nur einen Mangel unserer Erkenntnis ausdrücken könnte.

Diese Voraussetzung ist nun wieder zwar notwendig, aber noch nicht hinreichend; denn wenn wir sie auf den Wirkungsbereich von Handlungen anwenden wollen, um zu behaupten, daß er absolut bestimmt sein müsse, dann müssen wir ihn erst dem Begriff des an sich Wirklichen subsumieren. Wir müssen also voraussetzen, daß der Wirkungsbereich einer Handlung etwas an sich Wirkliches ist. Nur wenn wir diese Voraussetzung hinzufügen, können wir die Behauptung der absoluten Bestimmtheit alles an sich Wirklichen auf den Wirkungsbereich von Handlungen anwenden.

Auf Grund dieses Ergebnisses können wir die zweite Antinomie in analoger Weise auflösen wie die erste.

Wir haben hier, rein logisch betrachtet, die Wahl, nicht nur eine der beiden ausgesprochenen Prämissen aufzugeben, sondern darüber hinaus können wir die Antinomie auch dadurch auflösen, daß wir eine von den beiden Behauptungen zurückziehen, die in der stillschweigend gemachten Voraussetzung liegen. D. h. wir können entweder die Behauptung fallen lassen, daß alles an sich Wirkliche absolut bestimmt ist, oder die andere, daß der Wirkungsbereich von Handlungen etwas an sich Wirkliches ist.

Zweite Antinomie.

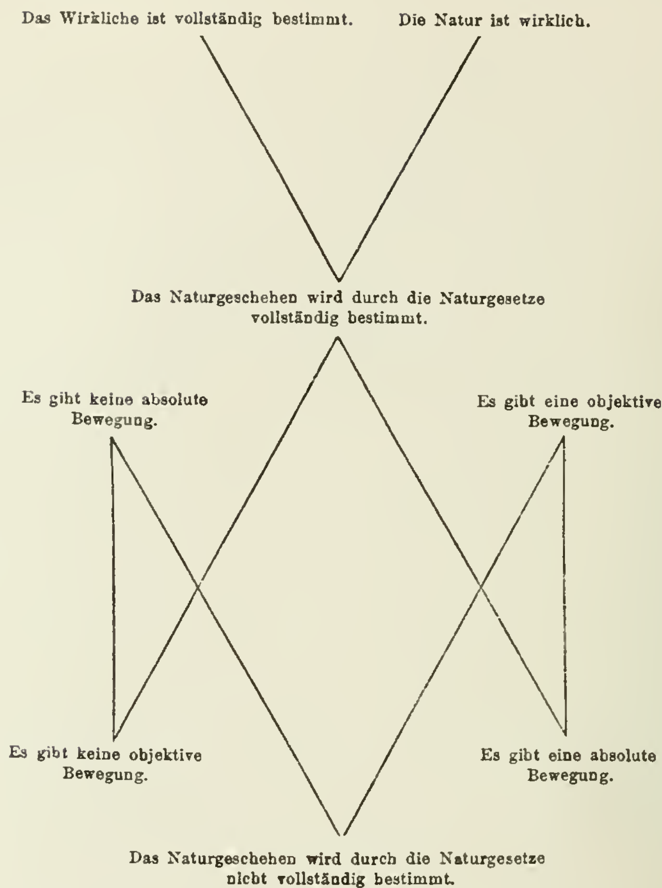


So viel genügt, um auch diese Antinomie rein formal aufzulösen, d. h. um zu beweisen, daß zwischen den beiden Prämissen, die auf die Antinomie führten, in der Tat kein logisch zwingender Widerspruch besteht.

§ 159.

Wir können aber noch weiter gehen und auch diese Antinomie in eine solche rein spekulativen Charakters transformieren. Denn auch hier zeigt sich das Merkwürdige, daß wir innerhalb der Physik selbst das Problem wiederfinden, das der Antinomie zwischen Ethik und Physik zu Grunde liegt. Es läßt sich beweisen, daß, wenn diese Antinomie unauflöslich wäre, sie schon innerhalb der Physik selber auftreten müßte. Wir können nämlich, wenn wir das Rechtsgesetz durch einen geeigneten physikalischen Satz ersetzen, vermittelst rein logischer Substitutionen die aufgestellte Antinomie in formal unveränderter Weise ableiten. Ein solcher Satz ist z. B. das Trägheitsgesetz der NEWTONschen Mechanik. Es ist ein Gesetz, das ebenso notwendig ist, um die Bewegung eines Körpers zu bestimmen, wie das Rechtsgesetz notwendig ist, um die Rechtlichkeit einer Handlung zu bestimmen. Der Begriff der *Bewegung* ist gewiß ein für die Physik gerade so fundamentaler und unentbehrlicher Begriff wie der des *Rechts* für die Ethik. Der Begriff der Bewegung führt uns auf eine Antinomie, die der aus dem Begriff des Rechts abgeleiteten logisch vollkommen äquivalent ist. Die aufgestellte Antinomie bleibt in der Tat im übrigen unverändert, wenn wir in ihr den Begriff des Rechts überall mit dem der Bewegung vertauschen. Wir erhalten dann das folgende Schema.

Wir haben auf der einen Seite den Satz von der Möglichkeit einer objektiven Bewegung, d. h. nichts anderes als die Aussage, daß sich ein Unterschied machen läßt zwischen dem, was man gemeinhin scheinbare und wirkliche Bewegung nennt. Es gibt zweifellos einen solchen Unterschied. Einem Körper kommt eine gewisse Bewegung entweder zu oder nicht, und seine Bewegung zu bestimmen ist die Aufgabe einer für die Physik grundlegenden Disziplin, der Mechanik.



Die mechanischen Gesetze sind Kriterien für die objektive Bestimmung der Bewegung. Es müßte entweder gar keine Mechanik geben, oder es hat der Begriff der objektiven Bewegung Realität in der Natur. Andererseits scheint hieraus zu folgen, daß es eine absolute Bewegung gibt, d. h. eine solche, die von allen willkürlichen Bestimmungsstücken unabhängig ist. Diese müßte entweder geradezu dem Körper an und für sich zukommen, oder, wenn man eine Bewegung nur unter Voraussetzung eines Bezugssystems als bestimmbar ansieht, so müßte doch ein solches Bezugssystem *ausgezeichnet*

sein, und zwar unabhängig von unserer Willkür, so daß jede Bewegung in bezug auf dieses System eine absolute Bewegung wäre. Denn wenn auch die Bewegung eines vorgelegten Körpers nur bestimmt werden kann unter Zugrundelegung eines Bezugskörpers, so müßte doch der Bewegungszustand dieses Bezugskörpers absolut bestimmt sein. Falls die Wahl dieses Bezugssystems nämlich beliebig ist, also kein Bezugssystem vor dem anderen ausgezeichnet wäre, so ließe sich der Unterschied zwischen scheinbarer und objektiver Bewegung nicht durchführen; denn ich brauchte mir nur ein geeignetes Bezugssystem auszuwählen, um einem Körper eine *beliebige* Bewegung zu erteilen. Wenn also eine objektive Bewegung möglich sein soll, so muß, scheint es, eben damit eine absolute Bewegung möglich sein. Es muß ein ausgezeichnetes Bezugssystem existieren; denn anderenfalls wäre die Bewegung nicht eindeutig und also auch nicht objektiv bestimmt.

Dem gegenüber steht der Satz von der Unmöglichkeit einer absoluten Bewegung. Er besagt, daß der Bewegungszustand eines Körpers an und für sich überhaupt nicht bestimmt ist, sondern nur durch sein Verhältnis zu einem Bezugssystem, und daß es kein ausgezeichnetes Bezugssystem gibt. Der Raum selber, in dem sich der Körper bewegt, kann kein solches Bezugssystem sein, denn es gibt im Raume keinen ausgezeichneten Punkt. Die Punkte im Raume sind nicht individualisiert, und die Frage, an welcher Stelle im Raume sich ein Körper befindet, hat infolgedessen gar keinen Sinn. Das Verhältnis eines Körpers zum Raum ist durch die Aussage, daß er sich im Raume befindet, vollständig charakterisiert und läßt sich darüber hinaus nicht näher bestimmen. Es kann daher der Raum kein ausgezeichnetes Bezugssystem bieten.

Das ausgezeichnete Bezugssystem müßte also materiell bestimmt sein, d. h. irgend wie an die Materie im Raum

angeheftet sein. Nun ist zunächst klar, daß nicht jedes materielle System als ein solches Bezugssystem dienen kann, d. h. daß nicht alle zur Wahl stehenden körperlichen Bezugssysteme äquivalent sind. Denn dies würde heißen, daß die Bewegung, die bestimmt ist unter Zugrundelegung eines von diesen materiellen Bezugssystemen, dieselbe bleibt, wenn ich ein anderes an seine Stelle setze. Dies wäre nur möglich, wenn die verschiedenen materiellen Systeme relativ zu einander ruhten. Nur dann würde sich die Bewegung bei der Transformation von einem auf das andere System nicht ändern. Diese Voraussetzung wäre aber völlig willkürlich. Es gibt keine Invarianz der Bewegung gegenüber einer Transformation von einem auf das andere System, vielmehr kann es geradezu sein, daß die Bewegung in bezug auf ein bestimmtes System durch eine entgegengesetzte Bewegung dieses Systems in bezug auf ein anderes kompensiert wird.

Eine ausgezeichnete Rolle könnte unter allen diesen möglichen Systemen nur das umfassendste von ihnen spielen, d. h. das Gesamtsystem, in dem sie alle enthalten wären. Denn eine Bewegung innerhalb dieses Systems könnte ja nicht wieder modifiziert werden durch Übergang zu einem umfassenderen, weil es zu ihm kein umfassenderes mehr gibt. Die Möglichkeit eines solchen umfassendsten Systems würde jedoch nur unter der willkürlichen Voraussetzung der Endlichkeit der Natur im Raume bestehen. Die Annahme eines solchen würde aber ihren Zweck auch gar nicht erreichen, denn wenn auch in bezug auf dieses System die Bewegung aller Teilsysteme eindeutig bestimmbar wäre, so könnte es selbst hinsichtlich seiner Bewegung nur noch im Verhältnis zum Raume bestimmt sein, d. h. sein Bewegungszustand wäre überhaupt nicht bestimmt. Dieses umfassendste Bezugssystem könnte nur dann eine absolute Bewegung bestimmen, wenn es seinerseits im Raume seiner Lage nach absolut bestimmt

wäre, was nicht der Fall ist. Die Bewegung kann also immer nur bestimmt werden für die Teilsysteme innerhalb eines umfassenderen Systems und nicht für das Gesamtsystem aller Teilsysteme. Die Bewegung des Gesamtsystems zu bestimmen wäre eine widersprechende Aufgabe, weil die Bestimmung seiner Bewegung nur erfolgen könnte unter Zugrundelegung eines weiteren Systems, was für das Gesamtsystem ein Widerspruch wäre.

Nun ließe sich, auch ohne die Voraussetzung eines ausgezeichneten räumlichen Bezugssystems, der Begriff der absoluten Bewegung einführen, wenn man nur die Annahme machen könnte, daß die Korrekturen, die bei dem Übergang zu immer umfassenderen Systemen in der Bestimmung der Bewegung stattfinden, von einem bestimmten System ab immer kleiner werden, so daß wir nur zu einem hinreichend umfassenden System überzugehen brauchten, um die bei dem Übergang zu jedem weiteren System noch hinzukommende Korrektur beliebig klein zu machen. Unter dieser Voraussetzung würde sich die Superposition der bei dem Übergang vom einen zum anderen System hinzukommenden Teilbewegungen einem bestimmten Grenzwert beliebig annähern. Dann würde sich durch diesen Grenzwert die absolute Bewegung definieren lassen. Die Behauptung der *Existenz* eines solchen Grenzwertes wäre aber nach dem Gesagten eine völlig willkürliche Fiktion.

Es bliebe nur übrig, das absolute Bezugssystem durch die Bedingung zu definieren, daß die darauf bezogenen Bewegungen den Grundsätzen der Mechanik genügen. Diese Definition würde aber zur Folge haben, daß die Grundsätze der Mechanik alle Bedeutung und Anwendbarkeit verlieren; denn der Begriff der Bewegung kommt schon in diesen Sätzen vor, die ja überhaupt nichts anderes sind als die Grundgesetze der Bewegung. Wenn also die Bewegung selber nur durch

die Grundgesetze der Mechanik definiert werden sollte, so würden wir eine Zirkeldefinition erhalten. Mit anderen Worten, es würden dadurch die Grundgesetze der Mechanik zum Range bloßer Tautologien herabsinken: sie würden nur noch die triviale Aussage enthalten, daß eine Bewegung den Prinzipien der Mechanik genügt, wenn sie auf ein System bezogen wird, das der Bedingung genügt, daß die darauf bezogenen Bewegungen den Prinzipien der Mechanik genügen.

Diese Betrachtungen sollten nur dazu dienen, den Satz von der Unmöglichkeit der absoluten Bewegung zu erläutern. Sie lassen uns aber zugleich klar erkennen, daß dieser Satz keineswegs einen Grund enthält, auf die Unmöglichkeit einer objektiven Bestimmung der Bewegung zu schließen. Die mechanischen Grundsätze genügen in der Tat, um innerhalb eines jeden vorgelegten endlichen Systems die Bewegungen eindeutig und unter Ausschluß aller Willkür zu bestimmen. Wir können z. B. auf Grund der mechanischen Prinzipien entscheiden, daß sich die Erde im Planetensystem um die Sonne bewegt und nicht die Sonne um die Erde, denn nur unter der Voraussetzung, daß sich die Erde in einer Ellipse um die Sonne bewegt, sind die Prinzipien der Mechanik auf das Planetensystem anwendbar. Gehen wir aber zum Fixsternsystem über, so zeigt sich, daß in ihm das Planetensystem nicht ruht, und es kommt folglich bei der Bestimmung der Erdbewegung innerhalb des Fixsternsystems noch diese Gesamtbewegung des Planetensystems zu der Bewegung der Erde innerhalb des Planetensystems hinzu. Wir können also zwar nicht die absolute Bewegung der Erde bestimmen, wohl aber können wir für jedes noch so umfassende System die Bewegung der Erde objektiv bestimmen. Diese objektive Bewegung eines Körpers innerhalb eines bestimmten Systems ändert sich nicht dadurch, daß ihm innerhalb eines umfassenderen Systems eine andere Bewegung zukommt.

Hiermit haben wir nun wieder mehr gefunden, als wir suchten. Wir haben nicht nur die Widerspruchslosigkeit zwischen der Möglichkeit objektiver Bewegung und der Unmöglichkeit absoluter Bewegung bewiesen, sondern es hat sich auch gezeigt, daß die Annahme, vermöge deren die Physik das zweite praktische Postulat auszuschließen schien, vielmehr ihrerseits durch die Physik ausgeschlossen wird. Das zweite Postulat fordert die Endlichkeit aller dem Rechtsgesetz zu subsumierenden Systeme. Wir finden jetzt, daß nicht nur die Bestimmung des Rechts für ein unendliches System, sondern daß schon die physikalische Bestimmung der Bewegung für ein unendliches System unmöglich ist. Die Gesamtheit aller physikalischen Systeme bildet ihrerseits nicht wieder ein physikalisches System; d. h. die Gesamtheit aller endlichen Systeme in der Natur läßt sich nicht nur nicht dem Rechtsgesetz, sondern schon nicht den Naturgesetzen subsumieren. Die Schwierigkeit, die die Grundlage dieser Antinomie ausmachte, entfällt also von selbst, da die Physik uns gar kein unendliches System bietet, dessen Subsumtion unter das Rechtsgesetz ein Problem bilden könnte.

3. Kapitel.

Schlußbetrachtungen über die Methode der Auflösung der Antinomien.

§ 160.

Wir wollen zum Schluß die beiden Methoden betrachten, nach denen wir bei der Auflösung der Antinomien verfahren sind und nach denen auch die Richtigkeit der gegebenen Auflösung geprüft werden kann.

Die *indirekte* Methode, deren wir uns zuletzt bedient haben, ist auch sonst gebräuchlich, wo es sich um die Aufgabe handelt, die Widerspruchslosigkeit eines Systems von Sätzen zu beweisen. Sie wird nämlich angewandt in der kritischen Mathematik, insbesondere in der geometrischen Axiomatik, von der ich schon in der Methodenlehre gezeigt habe, inwiefern sie uns für die in der Ethik zu befolgende Methode vorbildlich sein kann. Um die Widerspruchslosigkeit eines Systems von Sätzen zu beweisen, verfährt man dort so, daß man ein anderes System von Sätzen angibt, dessen Widerspruchslosigkeit schon vorausgesetzt wird und das sich von dem zu prüfenden nur dadurch unterscheidet, daß an die Stelle der in diesem vorkommenden Begriffe gewisse andere Begriffe treten, und zwar so, daß gleiche Begriffe immer durch gleiche ersetzt werden, daß aber die logischen Beziehungen zwischen den Begriffen in beiden Systemen identisch sind. Dies Verfahren wendet man z. B. an, um die Möglichkeit einer Nicht-Euklidischen Geometrie zu beweisen, d. h. die Widerspruchslosigkeit eines Systems von Sätzen, das sich von dem System der Euklidischen Geometrie durch die Aufhebung eines für diese charakteristischen Axioms unterscheidet, nämlich des sogenannten Parallelenaxioms, wonach es in einer Ebene durch einen Punkt außerhalb einer Geraden nur eine die gegebene nicht

schneidende Gerade gibt. Man kann beweisen, daß die Annahme, es gäbe in einer Ebene durch einen Punkt außerhalb einer Geraden mehrere die erste nicht schneidende Gerade, auf keinen Widerspruch mit den übrigen Axiomen der Geometrie führt.

Dieselbe Aufgabe läßt sich auch anders formulieren. Sie ist nämlich identisch mit der Aufgabe, zu beweisen, daß das fragliche Axiom keine logische Folge aus den anderen Axiomen der Geometrie ist. In der Tat: wenn das Parallelenaxiom eine logische Folge der anderen Axiome wäre, so würde sein Gegenteil mit den anderen Axiomen in Widerspruch stehen, und umgekehrt: wenn sein Gegenteil mit den anderen Axiomen in Widerspruch stünde, so würde es sich eben dadurch als eine logische Folge aus ihnen erweisen. Die Aufgabe also, die logische Unabhängigkeit des Parallelenaxioms zu beweisen, ist einerlei mit der anderen, die Widerspruchslosigkeit der Nicht-Euklidischen Geometrie zu beweisen.

Diese Aufgabe wird nun dadurch gelöst, daß man ein System von Sätzen innerhalb der Euklidischen Geometrie angibt, derart, daß durch eine bloße Vertauschung gewisser in ihm vorkommender Begriffe mit geeigneten anderen das System der Nicht-Euklidischen Geometrie aus ihm hervorgeht. Ein solches System bilden z. B. die Sätze, die in der Euklidischen Geometrie für das Innere einer festen Kugel gelten. Wenn man in diesem System den Begriff der Kreissehne überall mit dem Begriff der Nicht-Euklidischen Geraden vertauscht, so erhält man ein System von Sätzen, das mit dem der Nicht-Euklidischen Geometrie identisch ist. Man sieht nämlich ohne weiteres, daß es in einem Kreise durch einen Punkt außerhalb einer Kreissehne unendlich viele Kreissehnen gibt, die die erste nicht schneiden. Wenn also die Euklidische Geometrie widerspruchsfrei ist, so muß es auch die Nicht-Euklidische Geometrie sein, und es muß das

Parallelenaxiom von den anderen Axiomen logisch unabhängig sein.

Analog verfährt man, um die Widerspruchslosigkeit der Euklidischen Geometrie zu beweisen. Man geht dann wieder auf ein anderes als widerspruchslos vorausgesetztes System von Sätzen zurück, der Art, daß man die in ihm vorkommenden Begriffe nur mit solchen der Euklidischen Geometrie zu vertauschen braucht, um die Euklidische Geometrie zu erhalten. Ein solches System von Sätzen liefert die Arithmetik. Wenn also die Arithmetik ein in sich widerspruchsfreies System von Sätzen ist, muß es auch die Geometrie sein.

Die gegebene Auflösung der ethischen Antinomien ist diesem Verfahren genau nachgebildet. Wir brauchten die in den ethischen Antinomien vorkommenden Begriffe nur durch geeignete physikalische Begriffe zu ersetzen, um die für die Antinomien wesentlichen Schlüsse formal unverändert auf die Physik zu übertragen. Hieraus folgt, daß, die Widerspruchslosigkeit der Physik vorausgesetzt, die ethische Antinomie nur ein Scheinwiderspruch sein kann.

Wir können die so gelöste Aufgabe gemäß der eben angestellten allgemeinen methodischen Betrachtung auch als die Aufgabe bezeichnen, die logische Unabhängigkeit eines Satzes von einem anderen zu beweisen. Die Antinomie bestand darin, daß man von je einer Prämisse auf das Gegenteil der anderen schloß. Die Auflösung der Antinomie besteht im Beweis der Vereinbarkeit der einen und anderen Prämisse und enthält daher auch gleichzeitig den Nachweis, daß der Schlußsatz in Wahrheit keine logische Folge der Prämisse ist. Dieser Unabhängigkeitsnachweis wird dadurch erbracht, daß wir ein System von Sätzen angeben, in dem zwar die fragliche Prämisse vorkommt, aber auch zugleich die andere Prämisse und also das *Gegenteil* des fraglichen Schlußsatzes. Wenn dieses System seinerseits widerspruchsfrei ist, dann muß der frag-

liche Schlußsatz von der Prämisse logisch unabhängig sein. Denn andernfalls müßte ja sein Gegenteil mit der Prämisse im Widerspruch stehen. Man erkennt leicht, inwiefern die angegebenen Systeme von physikalischen Sätzen eben dieses für den in unserem Fall bezweckten Unabhängigkeitsbeweis leisten.

Man könnte hier fragen, ob wir nicht bei der Anwendung dieses Verfahrens insofern dogmatisch vorgegangen sind, als wir dabei die Widerspruchslosigkeit der Physik ohne Beweis vorausgesetzt haben, und man könnte aus diesem Umstand den Verdacht schöpfen, daß die gegebene Auflösung der Antinomie insofern noch eine Lücke enthalte. Es ist von der größten Wichtigkeit, sich darüber klar zu sein, ob hier in der Tat eine solche Lücke vorliegt und unsere Auflösung der Antinomie also nicht auf volle Strenge Anspruch machen kann.

Wir haben allerdings die Widerspruchslosigkeit der Physik nicht bewiesen. Aber dies konnte, recht verstanden, auch gar nicht unsere Aufgabe sein. Es verhält sich nicht etwa so, daß wir dieser Aufgabe nur ausgewichen sind, weil sie uns in Schwierigkeiten verwickelt hätte, die entweder unüberwindlich wären oder uns doch weit von unserem ganz andersartigen Zweck entfernt hätten. Vielmehr verhält es sich so, daß nur unter der *Voraussetzung* der Widerspruchslosigkeit der Physik das Problem, das die Antinomie ausmacht, *überhaupt erst entsteht.* Dies Problem liegt nämlich in einem scheinbaren Widerspruch zwischen der Ethik und der Physik. Die Antinomie hat daher nur Bedeutung unter der Voraussetzung der Möglichkeit der Physik. Aus *diesem* Grunde brauchten wir die Grundlagen der Physik gar nicht zu rechtfertigen. Sondern wir mußten die Physik als zu Recht bestehend voraussetzen, weil ohne diese Voraussetzung das Problem der Antinomie schon von selbst entfiele.

§ 161.

Unabhängig von der indirekten Methode der Abbildung auf die Physik haben wir die Antinomien auch nach der *direkten* Methode der logischen *Zergliederung* aufgelöst. Wenn aus der einen Prämisse *A* die Falschheit der anderen *B* gefolgert wird, so ist dies, falls *A* nicht mit dem logischen Gegenteil von *B* gleichbedeutend ist, nur möglich unter Zuhilfenahme einer dritten Prämisse *C*, weil ein wirklicher Schluß aus nur einer Prämisse nicht möglich ist. Nehmen wir *C* als richtig an und folgt dann, daß wenn *A* richtig ist, *B* falsch ist, so ist es logisch notwendig, daß umgekehrt, wenn *B* richtig ist, *A* falsch sein muß. Es muß also *dieselbe* Voraussetzung sein, mit deren Hilfe aus je einer der beiden Prämissen das Gegenteil der anderen erschlossen wird.

Diese stillschweigend gemachte Voraussetzung gilt es daher zunächst aufzusuchen. Sind von den drei Sätzen, die einen logischen Schluß bilden, — den beiden Prämissen und dem Schlußsatz, — nur zwei bekannt, so ist es immer rein logisch möglich, den dritten zu finden. Denn der Schluß besteht in der Unterordnung eines Begriffs unter einen anderen vermittelst eines Mittelbegriffs. Jeder der drei Sätze im Schluß enthält eine der drei möglichen Verbindungen dieser Begriffe. Es genügt also, um den fehlenden Satz zu finden, die fehlende Verbindung zu denken. Eine Kontrolle bietet sich uns hier darin, daß die aufgesuchte Prämisse *C* nicht nur wirklich zum gegebenen Schluß führt, sondern auch zugleich die fehlende Prämisse zur anderen Seite der Antinomie ist.

Es ist hier wieder dasselbe, ob ich sage, daß *A* und das Gegenteil von *B* logisch unabhängig sind, so lange nicht *C* zu Grunde gelegt wird; oder ob ich sage, *A* und *B* seien an sich verträglich und widerstreiten einander nur unter Hinzunahme von *C*.

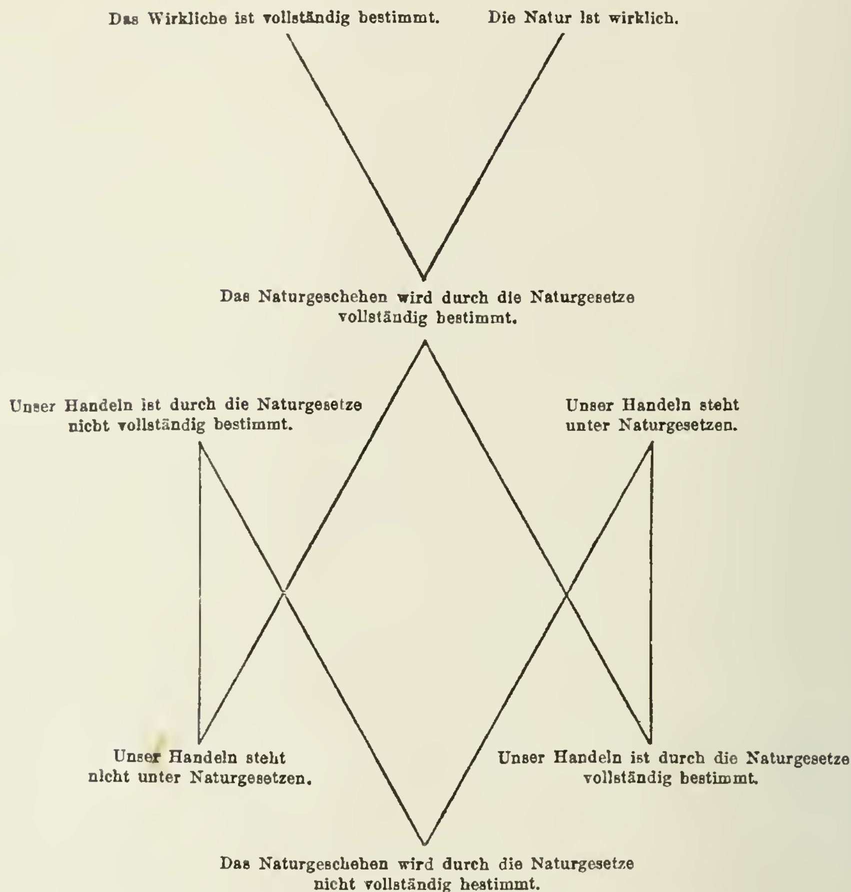
Es genügt also zur Auflösung der Antinomie, den Satz *C* fallen zu lassen.

§ 162.

Vergleichen wir die Auflösung der einen mit der der anderen Antinomie, so zeigt sich, daß die Auflösung einer von ihnen unmittelbar zugleich auch genügt, um die andere aufzulösen. Wir haben also dadurch, daß wir die beiden Antinomien gesondert aufgelöst haben, eine wertvolle Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auflösung erhalten. Denn die allgemeine Voraussetzung, die wir bei der einen Antinomie als unentbehrlich erkannt haben, um den an und für sich nicht zwingenden Schluß logisch zwingend zu machen, hat sich uns auch für die andere Antinomie als notwendig erwiesen. Diese Voraussetzung liegt in der Annahme der absoluten Bestimmtheit des Naturgeschehens. In der Aufhebung dieser Annahme besteht die Auflösung der Antinomie im einen wie im anderen Falle. Die Antinomie kommt allein dadurch zu stande, daß von der nur relativen Bestimmtheit des Naturgeschehens auf seine absolute Bestimmtheit geschlossen wird. Dieser Schluß ist nur möglich vermöge einer Subsumtion des Naturgeschehens unter den Begriff des an sich Wirklichen. Denn wir setzen voraus, daß das an sich Wirkliche absolut bestimmt sein muß. Es ist indessen nicht die Physik, die uns das Recht gibt, diese Voraussetzung auf das Naturgeschehen anzuwenden. Von der Physik wird die absolute Bestimmtheit der Natur nicht nur nicht vorausgesetzt, sondern geradezu ausgeschlossen. Die Physik schließt selber die Behauptung aus, die mit dem praktischen Postulat den aufzulösenden Widerstreit bildet.

Beide Antinomien entspringen aus dem Vorurteil, das Handeln müsse als Naturgeschehen vollständig bestimmt sein. Dieser Satz führt, angewandt auf die Ursachen des Handelns, zur ersten Antinomie, angewandt auf die Folgen zur zweiten. Beide Antinomien lassen sich daher in der folgenden Grundform zusammenfassen.

Grundform beider Antinomien.



Vergleicht man die beiden Antinomien mit dieser Grundform, so fällt es auf, daß die beiden Postulate nicht als Spezialfälle desselben allgemeinen Satzes auftreten, sondern als solche je eines der beiden einander gegenüberstehenden Sätze. Das Postulat der Bestimmbarkeit des objektiven Rechts verlangt die gesetzliche Bestimmtheit, der das Postulat der Freiheit zu widersprechen scheint. Diese Unsymmetrie ist nicht etwa durch eine zufällige Anordnung der Schemata be-

dingt, sie enthält vielmehr einen Hinweis auf ein tieferliegendes Problem. Ihren Grund aufzuklären, wäre nicht möglich, ohne uns weit in spekulative und für unseren eigentlichen Zweck entbehrliche Untersuchungen einzulassen.

Die Entscheidung darüber, welchen der beiden allgemeinen Sätze, die in der Annahme der absoluten Bestimmtheit des Naturgeschehens vorausgesetzt werden, wir aufheben sollen, kann der Physik selber so wenig obliegen wie der Ethik. In der Physik kommt nämlich *keiner* dieser beiden Sätze vor, weder die Voraussetzung der absoluten Bestimmtheit des an sich Wirklichen, noch die Behauptung, daß das Naturgeschehen an sich wirklich sei. Die Physik hat es nur mit den Relationen eines Naturgeschehens zum anderen zu tun, und ihre Sätze gehen weder auf die Wirklichkeit, noch auf die Bestimmtheit des Naturgeschehens schlechthin. Die Entscheidung darüber, welche dieser beiden allgemeinen Voraussetzungen aufzugeben ist, fällt also allein der spekulativen Metaphysik zu. Wie diese Entscheidung aber auch fallen mag, sie ist für unsere Frage, das Verhältnis der Ethik zur Physik betreffend, ohne allen Einfluß.

§ 163.

Wenn nun auch leicht einzusehen ist, daß die Aufhebung der Annahme der absoluten Bestimmtheit des Naturgeschehens zur Auflösung der Antinomie *notwendig* ist, so könnte doch vielleicht noch darüber ein Zweifel zurückbleiben, ob sie auch dazu *hinreichend* ist. Es wird daher zweckmäßig sein, wenn wir zum Schluß auf diese Frage ausdrücklich eingehen.

Was zunächst die erste Antinomie betrifft, so bestand ihre Auflösung in der Nachweisung, daß die Naturgesetzlichkeit nur eine negative Bedingung des Geschehens ist, nicht aber eine positive. Es entsteht daher die Frage, ob diese Ein-

schränkung des Naturalismus auf ein negatives Kriterium für die Erkenntnis des Naturgeschehens hinreichend ist, um die Antinomie aufzulösen, oder ob nicht vielmehr bereits unter diesem Vorbehalt die Annahme der Naturgesetzlichkeit des Geschehens im Widerspruch zu dem Postulat der Freiheit steht. Freiheit ist die Unabhängigkeit des Willens von der Notwendigkeit eines Müssens. Was ich soll, das kann ich auch. Bedeutet nicht aber schon die Naturgesetzlichkeit die Notwendigkeit eines Müssens?

Wäre die Naturgesetzlichkeit des Geschehens ein Müssen im strengen Sinne des Wortes, d. h. wäre das Sein durch sie als schlechthin notwendig bestimmt, so müßte es in der Reihe der Zustände des Seins einen absoluten Anfangszustand geben, d. h. einen Zustand, der für sich und also unabhängig von einem voraufgehenden Zustand notwendig wäre. Denn falls es keinen solchen gäbe, wäre jeder Zustand in der Reihe nur durch einen vorhergehenden als notwendig bestimmt. Da dies aber für jeden gälte, so wäre vielmehr keiner notwendig. Haben wir also keinen für sich notwendigen Anfangszustand, so kann auch kein anderer Zustand durch ihn mittelbar notwendig werden. Wir haben in der Tat keinen ausgezeichneten Anfangszustand, und die Wahl der Stelle, an die wir einen Anfangszustand setzen wollen, um andere Zustände mit Hilfe der Naturgesetze zu bestimmen, ist beliebig. Damit aber entkleiden wir die Naturgesetzlichkeit des Geschehens der Notwendigkeit eines Müssens, d. h. der Notwendigkeit, die in der realen Bedingtheit des Geschehens besteht. Die reale Bedingtheit eines Geschehens würde eine Richtung des Geschehens auszeichnen; es würde durch sie die Bedingung ausgezeichnet sein gegenüber dem Bedingten, also das Frühere gegenüber dem Späteren, eben insofern, als es dessen Bedingung bildet. Nun ist ein solches Verhältnis schon mit der Stetigkeit des zeitlichen Geschehens im Widerspruch; denn

damit eine reale Bedingtheit des Späteren durch das Frühere möglich wäre, müßte das Bedingte von der Bedingung zeitlich getrennt sein. Es müßte zu jedem Zustand einen unmittelbar benachbarten geben, damit ein solcher Unterschied des Früheren und Späteren möglich wäre. Es gibt aber, der Stetigkeit des zeitlichen Geschehens zufolge, in der Reihe der Zustände keine unmittelbar benachbarten Glieder. Allerdings ist der frühere Zustand als solcher gegenüber dem späteren ausgezeichnet, aber diese Auszeichnung einer Richtung des Geschehens besteht lediglich vermöge der zeitlichen Aufeinanderfolge der Zustände. Das Frühere ist vor dem Späteren nur durch den trivialen Umstand ausgezeichnet, daß das Frühere früher als das Spätere ist, nicht aber als seine Bedingung in irgend einem anderen Sinne. Es besteht hier nicht außer dem bloßen Zeitverhältnis noch ein anderes Verhältnis der Glieder in dieser Reihe, das die Bedingtheit des einen *durch* das andere ausmachen würde. An Stelle der realen Bedingtheit des Späteren durch das Frühere bleibt für die Physik nichts anderes übrig als die bloße Gesetzlichkeit im Zusammenhang der Ereignisse, d. h. eine im mathematischen Sinne funktionale Beziehung, eine Zuordnung, die sich durch eine *Formel* darstellen läßt. Die Naturgesetzlichkeit ist daher nichts anderes als die abstrakte Form der Allgemeinheit des zeitlichen Zusammenhangs der Ereignisse. Sie drückt nichts anderes aus als die Konstanz des Zusammenhangs gewisser Ereignisse. Der Zusammenhang der Ereignisse ist im Unterschied von den einzelnen Ereignissen selbst nicht zeitlich bestimmt, sondern gilt unabhängig von einer bestimmten Zeit.

Zur Erläuterung dieses Sachverhalts kann auch die folgende Betrachtung dienen. Wenn wir den Zusammenhang des Naturgeschehens darstellen wollen, so sind wir nicht darauf angewiesen, je einem *Zeitpunkt* ein *Ereignis* zuzuordnen, sondern wir können diese Zuordnung auch ersetzen durch eine solche

zwischen je einem *Ereignis* und einem anderen *Ereignis*, wobei eine Zeitbestimmung nicht mehr auftritt. Ich kann, um hiervon die Anwendung auf unseren Fall zu machen, nach der ersten Darstellungsart sagen, daß zu der Zeit Z_1 ein bestimmter Antrieb auf meinen Willen wirkt und daß zu der Zeit Z_2 eine bestimmte Handlung von mir ausgeführt wird. Ich kann aber statt dessen auch, ohne mich auf eine bestimmte Zeit zu beziehen, sagen, daß einem bestimmten Antrieb eine bestimmte Handlung zugeordnet ist. Statt also der Zeit Z_1 den Antrieb und der Zeit Z_2 die Handlung zuzuordnen, ordne ich allgemein dem Antrieb die Handlung zu. Wir haben das Naturgesetz, daß von mehreren mit einander konkurrierenden Antrieben der stärkste die Handlung nach sich zieht, und dies heißt nichts anderes, als daß allgemein den Antrieben die Handlung zugeordnet ist, auf die sich der stärkste von ihnen richtet. Eine solche Zuordnung kann nun infolge ihrer Allgemeinheit, d. h. eben darum, weil sie ohne Unterschied der Zeit gilt, natürlich nicht a posteriori erkannt werden. Es ist unmöglich, durch bloße Beobachtungen das Bestehen einer allgemeinen Zuordnung zu erkennen. Denn die Beobachtung bezieht sich immer auf zeitlich bestimmte Ereignisse, wir können durch sie nur das Stattfinden eines Ereignisses zu einer bestimmten Zeit feststellen, nicht aber die Zuordnung mehrerer Ereignisse zu einander ohne Rücksicht auf die Zeit. Dieser Unterschied betrifft aber nur die Art unserer Erkenntnis und nicht die Ereignisse selber. Die eine Zuordnung erkennen wir a posteriori, d. h. durch Beobachtung, die andere a priori, unabhängig von der Beobachtung. Von diesem subjektiven Unterschied abgesehen, unterscheidet sich ein naturgesetzliches Geschehen von einem nicht naturgesetzlichen nur durch das Bestehen einer von der Zeit unabhängigen Zuordnung der Ereignisse unter einander. Die Zuordnung der einzelnen Ereignisse zu den einzelnen Zeiten ist von der Art, daß

dabei auch eine konstante Zuordnung der Ereignisse unter einander stattfindet. Dies und nichts anderes macht das aus, was wir die Naturgesetzlichkeit des Geschehens nennen.

In welchem Verhältnis der Begriff der Naturgesetzlichkeit zu dem der Notwendigkeit des Geschehens steht und ob es möglich ist, ohne Hinzunahme weiterer Voraussetzungen aus der ersten auf die zweite zu schließen, diese Frage beantwortet sich nunmehr von selbst. Die „Notwendigkeit", die hiernach dem Naturgeschehen noch bleibt, ist keine andere, als die es auch hätte, wenn es nicht gesetzlich verliefe. Denn welcher Art ist diese Notwendigkeit? Sie ist nur die triviale Notwendigkeit, die der logische Satz des Widerspruchs ausdrückt. Ein Ereignis ist in diesem Sinne insofern notwendig, als, wenn es stattfindet, es unmöglich *nicht* stattfinden kann. Konstatiere ich auf irgend eine Weise das Stattfinden eines Ereignisses, so kann ich kraft des Satzes vom Widerspruch behaupten, daß unmöglich an seiner Stelle ein anderes Ereignis stattfinden kann, denn sonst würde ja das konstatierte Ereignis *nicht* stattfinden. Sofern wir daher zur Konstatierung eines Ereignisses sein Eintreten nicht abzuwarten brauchen, sondern es auf Grund der Naturgesetze voraussagen können, so sind wir auch, um die Unmöglichkeit seines Unterbleibens zu erkennen, nicht darauf angewiesen, sein Eintreten abzuwarten. Dieser Unterschied liegt aber nur in der verschiedenen Zeit, in der wir die Unmöglichkeit des Unterbleibens des Ereignisses im einen und anderen Falle *erkennen.* Wird aber hierdurch das Ereignis in einem anderen Sinne notwendig, als es auch wäre, wenn wir *nicht* schon im voraus von seinem Stattfinden wüßten? Eine andere Notwendigkeit als die, die wir auf Grund der Beobachtung dem Ereignis zuerkennen können, gewinnen wir durch die Voraussagbarkeit des Ereignisses nicht. Wir kommen hier nicht über die logische Notwendigkeit hinaus, daß wenn ein Ereignis stattfindet, es nicht

unterbleiben kann, und gelangen nicht zu einer realen Notwendigkeit des Müssens. Präzise ausgedrückt, erkennen wir nämlich im einen Falle so wenig wie im anderen die Unmöglichkeit des Unterbleibens des Ereignisses, sondern einzig die Unmöglichkeit des hypothetischen Sachverhalts, daß, *wenn das Ereignis stattfindet*, sein Stattfinden unterbleibt. Über diesen trivialen Satz kommen wir hier unter keinen Umständen hinaus. Ich kann aus der Unmöglichkeit, daß, wenn das Ereignis stattfindet, es auch unterbleiben kann, nicht schließen, daß das Ereignis selbst, und nicht nur dieser hypothetische Sachverhalt, notwendig ist. Das Ereignis selbst kann, der Notwendigkeit dieses Sachverhalts unbeschadet, schlechthin zufällig sein. Auch die Voraussagbarkeit des Ereignisses hebt daher seine Zufälligkeit nicht auf. Zwar bleibt es gewiß wahr, daß die Naturgesetzlichkeit mehr enthält als die erörterte logische Notwendigkeit. Denn der Satz, daß, wenn ein Ereignis stattfindet, es nicht unterbleiben kann, würde für ein ungesetzliches Geschehen nicht minder gelten als für ein gesetzliches. Aber dieses Mehr, was in der Naturgesetzlichkeit zum Ausdruck kommt, ist darum keineswegs eine reale Bedingtheit des einen Ereignisses durch ein anderes, sondern nur die Berechenbarkeit eines Ereignisses auf Grund eines anderen. Der Unterschied liegt also nur in der *Anordnung* der Ereignisse. Diese Anordnung ist nämlich im Falle der Naturgesetzlichkeit von der Art, daß sie eine Voraussage darüber erlaubt, welche Ereignisse mit gewissen anderen, ihrerseits schon beobachteten Ereignissen verbunden sind. Wir können uns denken, daß die Ereignisse zufälliger Weise so gruppiert sind, daß sich ein konstanter Zusammenhang zwischen je zwei Ereignissen findet. Von dieser Art ist in der Tat die Gruppierung der Ereignisse in der Natur. *Daß* sie von dieser Art ist, könnten wir freilich durch bloße Beobachtung nicht entdecken, sondern wir wissen es, *wenn* wir es

überhaupt wissen, a priori. Dies betrifft aber uns und nicht die Ereignisse.

Es bedarf an dieser Stelle kaum noch der Erwähnung, daß mit der Bestreitung der Notwendigkeit des Naturgeschehens in keiner Weise das Bestehen einer Notwendigkeit überhaupt geleugnet wird. Dies wäre vielmehr nur der Fall unter Hinzunahme der Voraussetzung, daß das Naturgeschehen mit dem an sich Wirklichen gleichzusetzen sei. Es ist daher durchaus möglich, die Notwendigkeit des Naturgeschehens fallen zu lassen und doch an der Notwendigkeit alles an sich Wirklichen festzuhalten, wenn man nur auf die Voraussetzung verzichtet, daß das Naturgeschehen etwas an sich Wirkliches sei. Der Begriff der Notwendigkeit wird so keineswegs seiner objektiven Bedeutung beraubt, sondern bloß in seiner Geltung eingeschränkt. Allerdings, wer sich in diese Einschränkung nicht finden kann und darauf bestehen wollte, das Naturgeschehen als etwas an sich Wirkliches anzusehen, der wäre an dieser Stelle genötigt, nicht einmal dem an sich Wirklichen Notwendigkeit zuzuerkennen und also dem Begriff der Notwendigkeit alle Bedeutung und jegliches Anwendungsgebiet zu nehmen. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten entscheidet die spekulative Philosophie; hier sollte nur gezeigt werden, daß eine von beiden Annahmen aufgegeben werden muß und daß dies zur Auflösung der Antinomie hinreicht.

Daß die erörterte, die Naturgesetzlichkeit ausmachende Konstanz nicht die von der Ethik postulierte Freiheit ausschließt, kann man übrigens auch schon daraus ersehen, daß das Bestehen einer solchen Konstanz sogar eine für die Anwendung der Ethik unentbehrliche Bedingung ist. Denn die Materie der Pflicht ließe sich nicht bestimmen, wenn die Ereignisse sich nicht voraussagen ließen. Das in dem Sittengesetz enthaltene Kriterium der Rechtlichkeit ist ja nur anwendbar, wenn ich die durch meine Handlung möglichen

Interessenverletzungen voraussehen kann, sei es, daß dies in exakter Weise gelingt oder nur vermutungsweise auf Grund von Wahrscheinlichkeitsschlüssen. Wenn eine solche Voraussicht auch nur in der Form einer Vermutung möglich sein soll, so muß dazu die Naturgesetzlichkeit des Geschehens vorausgesetzt werden, denn andernfalls ist kein Schluß auf die Zukunft möglich. So viel mithin, wie in der Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit gegenüber der Voraussetzung der Ungesetzlichkeit des Geschehens enthalten ist, so viel wird auch gerade für eine auf die Natur anwendbare Ethik erfordert. Wenn wir also auch in Übereinstimmung mit dem ethischen Postulat der Freiheit die reale Notwendigkeit eines Müssens von der Natur ausschließen, so machen wir dadurch doch dem Supranaturalismus nicht das mindeste Zugeständnis, und wir haben zu einem solchen sogar so wenig Anlaß, daß uns die Ethik selbst jeden Versuch dieser Art verbietet.

Hierdurch zeigt sich denn mit aller Deutlichkeit, was uns noch zu erweisen übrig blieb, daß die Einschränkung der Naturgesetzlichkeit auf eine negative Bedingung des Geschehens für die Auflösung der aus dem Postulat der Freiheit entspringenden Antinomie nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend ist.

Wenn also jemand, um sich wegen eines begangenen Unrechts zu entschuldigen, sagt, daß er für sein Handeln nicht verantwortlich sei und ihm seine Tat nicht als Schuld zugerechnet werden könne, weil ja die Vergangenheit abgeschlossen hinter ihm liege und die Übermacht seiner Leidenschaft über seine guten Vorsätze schon durch den Zustand der Welt vor seiner Geburt als notwendig bestimmt war, und daß infolgedessen seine Handlung aus Ursachen, die nicht mehr in seiner Gewalt lagen, unvermeidlich war, so ist die Erwiderung einfach genug; denn sie erfordert nichts weiter als den Hinweis darauf, daß, wenn er anders gehandelt hätte,

auch die ganze Vergangenheit bis in noch so ferne Zeiten eine andere gewesen wäre und daß also auch das Stärkeverhältnis der in seinem Geist wirksamen Antriebe ein anderes gewesen wäre, als es war. Daß die Vergangenheit anders war, als erforderlich gewesen wäre, damit er nicht unrecht handelte, besagt hinsichtlich seiner Handlung nicht mehr, als daß, wer irgend einen Zustand dieser Vergangenheit hinreichend genau gekannt hätte, schon im voraus hätte wissen können, daß die Handlung geschehen würde. Dieser Umstand, daß man bei hinreichender Kenntnis schon im voraus hätte wissen können, daß er ein Unrecht begehen würde, kann doch aber gewiß seine Verantwortlichkeit nicht herabmindern.

Was nun die zweite Antinomie betrifft, so bleibt uns noch übrig, zu prüfen, ob die Ausschließung eines unendlichen Wirkungsbereichs von Handlungen nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend ist, um das Rechtsgesetz eindeutig anwendbar zu machen. Man könnte hier nämlich wieder den Einwand erheben, daß diese Bedingung zwar notwendig, aber nicht hinreichend sei, um die Bestimmung des objektiven Rechts zu ermöglichen; denn wenn nur die Unendlichkeit des Wirkungsbereichs ausgeschlossen ist, so ist dadurch seine Größe doch noch nicht positiv bestimmt. Wir behalten vielmehr noch die Wahl zwischen unendlich vielen möglichen Größen des der Anwendung des Rechtsgesetzes zu Grunde zu legenden Wirkungsbereichs. Bis zu welcher Entfernung von der Stelle im Raume und in der Zeit, an der meine Handlung stattfindet, soll ich ihn erstrecken? Diese Frage erscheint noch unendlich vieldeutig.

In Wahrheit brauchen wir uns aber nur des in dem Sittengesetz enthaltenen Kriteriums zu bedienen, um diese Frage eindeutig zu entscheiden. Wenn uns mehrere Systeme von verschiedenem Umfang vorliegen, so ergibt sich die Entscheidung, welches von diesen Systemen zu bevorzugen ist,

von selber. Das Sittengesetz enthält für sich keine Beschränkung auf ein bestimmtes System. Wenden wir also das Gesetz in der Allgemeinheit, die es tatsächlich hat, an. Fragen wir uns, ob, wenn wir die in dem umfassenderen System über das engere noch hinaus liegenden Interessen zu den unsrigen hinzunehmen, wir einwilligen könnten, daß diese Interessen von der Berücksichtigung ausgeschlossen würden. Offenbar könnten wir nicht in ihre Übergehung einwilligen, wenn sie die unsrigen wären. Unsere Frage entscheidet sich also dahin, daß zur Anwendung des Sittengesetzes das umfassendste jeweils zur Wahl vorliegende System zu Grunde gelegt werden muß. Hiermit ist gezeigt, daß in der Tat die Ausschließung unendlicher Systeme nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend ist, um für jeden Fall eine eindeutige Anwendung des Sittengesetzes seinem Inhalt nach möglich zu machen.

Dritter Teil.

Theorie der praktischen Vernunft.

„Auch der Kritizismus hat seinen geheimen, esoterischen Unterricht, aber seine Geheimnisse sind nicht Mysterien, sondern Arkana der inneren Physik, die sich eben nicht für Geld, aber wohl gegen Fleiß und Zeit verkaufen lassen. Diese Arkana bestehen in dem Geheimnis einer anthropologischen Deduktion aller philosophischen Grundsätze."

„Kraft dieser Deduktion müssen wir uns also anheischig machen, jedem, der die Realität der Ideen leugnet, geradezu aufzuweisen, nicht etwa nur, daß sie dennoch wirklich Realität haben, sondern daß er selbst, er mag sagen, was er will, in der Tat doch auch ihre Realität glaube, und sich mit dem Gegenteil doch nur selbst täusche."

„Dieser Übersprung zum Glauben ist für jede faule und für jede dogmatische Philosophie ein *salto mortale* von der Philosophie zur Unphilosophie, von dem Stolze des sich selbst genugsamen Wissens zur Resignation eines bloß gegebenen, nicht zu schützenden Glaubens, den man durch Sehnsucht und Liebe wohl über das Gemeine bloß wahrscheinlicher Meinungen zu erheben, aber nicht mit Vernunft, sondern nur mit dem Arme zu verfechten vermag. Dagegen die kritische Philosophie ihren Eingeweihten hell und deutlich zeigt, wie dieser Glaube in dem Wesen der Vernunft entspringe."

„Jenen Glauben der Vernunft aber selbst rein und deutlich mit Notwendigkeit aus einer Theorie der Vernunft abzuleiten, wäre das Meisterstück aller Philosophie."

FRIES: Wissen, Glaube und Ahndung, XIII.
Neue Kritik der Vernunft, § 130.
Wissen, Glaube und Ahndung, 54 f., 130.

Einleitung.

Voruntersuchung über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Theorie der praktischen Vernunft.

§ 164.

Wir haben bisher die Prinzipien unserer ethischen Urteile exponiert. Wir haben die ethischen Urteile, die wir faktisch fällen, zergliedert und die Voraussetzungen, die wir in ihnen machen, aufgewiesen. Hiermit haben wir die eine Hälfte unserer Aufgabe gelöst. Es liegt uns nun ob, die Prinzipien, die wir bisher nur als logische Voraussetzungen unserer ethischen Urteile faktisch aufgewiesen haben, auf ihren Rechtsgrund hin zu prüfen. Es genügt nicht, sich auf die vorausgesetzte Geltung der zergliederten faktischen Urteile zu berufen, um auch die Geltung der aufgewiesenen Prinzipien zu begründen. Denn von dem Folgesatz läßt sich nicht auf die Gültigkeit seiner Voraussetzung schließen. Wir können zwar jeden, der die von uns zergliederten Urteile zugesteht, auch zum Zugeständnis der aufgewiesenen Voraussetzungen dieser Urteile nötigen, aber wir dürfen dieses Verfahren nur als eine *argumentatio ad hominem* und nicht als eine wirkliche Begründung der aufgewiesenen Voraussetzungen ansehen. Wir würden uns sonst in einen logischen Zirkel verwickeln. Wir können vielmehr erst umgekehrt dadurch, daß wir die aufgewiesenen Prinzipien ihrerseits begründen, die Möglichkeit einer Begründung für die Urteile gewinnen, von denen unsere Zergliederung ausging; denn die Gültigkeit dieser Urteile

hängt ja ihrerseits von der Gültigkeit der aufgewiesenen Prinzipien ab. Wir sind also genötigt, diese unabhängig von der vorausgesetzten Geltung der zergliederten ethischen Urteile zu prüfen. Es bleibt ohnehin auch für den, der an der Gültigkeit der aufgewiesenen Prinzipien nicht zweifelt, eine wissenschaftliche Aufgabe, in der Begründung so weit zurückzugehen wie möglich und also diese Prinzipien, da wir es in ihnen noch mit Urteilen und also mit mittelbaren Erkenntnissen zu tun haben, auf eine unmittelbare Erkenntnis zurückzuführen. Dies ist nun, den Nachweisungen der Methodenlehre zufolge, die Aufgabe der Theorie der praktischen Vernunft. Man muß sich daher, um den Gang der folgenden Untersuchungen richtig zu verstehen, wohl vor Augen halten, was in der Methodenlehre über dieses Begründungsverfahren gesagt worden ist.

Ich habe in der Methodenlehre gezeigt, daß die Existenz einer unmittelbaren, rationalen und zwar nicht-anschaulichen ethischen Erkenntnis oder kurz reiner praktischer Vernunft eine Bedingung der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft ist. Damit war aber die reine praktische Vernunft nur als ein *Postulat* für die Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft aufgewiesen. Hier handelt es sich um etwas anderes, nämlich darum, die *Existenz selbst* einer solchen reinen praktischen Vernunft zu beweisen. Es gilt, auf diese Eigentümlichkeit des Gesichtspunktes zu achten, von dem aus ich jetzt von der Existenz einer reinen praktischen Vernunft spreche. Was wir *dort* als ein *logisches Postulat* der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft aufgewiesen haben, wollen wir *hier* als ein *psychologisches Faktum* aufweisen. Wir müssen daher jetzt die logische Analyse gänzlich verlassen und uns einer Betrachtung der psychologischen Tatsachen zuwenden.

Es handelt sich um die Untersuchung eines Faktums, nämlich des Faktums, daß wir eine unmittelbare, wenn auch

nicht unmittelbar evidente Erkenntnis von der Wahrheit der exponierten Prinzipien besitzen. Dieses Faktum wollen wir als solches erweisen. Einer weiteren Begründung bedarf es für unseren Zweck nicht; denn die Gewißheit, die durch eine solche mittelbar gewonnen werden könnte, soll hier ja gerade als schon faktisch vorhanden aufgewiesen werden.

§ 165.

Der Natur unserer Aufgabe gemäß müssen wir, wie bei jeder empirischen Untersuchung, von einer Beobachtung des Tatbestandes ausgehen. Wir müssen beginnen mit einer Beschreibung der unmittelbar unserer Beobachtung vorliegenden Phänomene. Aber, und dies ist ein weiterer in der Methodenlehre bereits hinreichend begründeter Satz, wir dürfen bei einer solchen Beschreibung nicht stehen bleiben, sondern müssen über sie hinaus zur Aufstellung einer Theorie gehen. Wir müssen aus den Beobachtungstatsachen Schlüsse ziehen auf solche Tatsachen, die sich der unmittelbaren Beobachtung entziehen. Es gibt eine Schulmeinung, wonach ein solches Verfahren schon zu weit gehen würde, da man in der Psychologie, wenn nicht überhaupt, so doch soweit sie für philosophische Fragen von Belang ist, bei einer bloßen Beschreibung der Phänomene stehen bleiben müsse, weil man sonst das Gebiet des unmittelbar Gewissen verlasse. Ich will auf den methodischen Fehler dieser Meinung nicht zurückkommen. Ich weise hier nur darauf hin, daß faktisch jedermann, der psychologische Untersuchungen anstellt, die Grenzen der unmittelbaren Beobachtung durch Schlüsse überschreitet, und daß dem offenen Eingeständnis dieses Sachverhalts nur das empiristische Vorurteil im Wege steht, das, wenn man mit ihm Ernst machen wollte, alle Naturwissenschaft überhaupt zunichte machen würde. Man spricht zwar nicht gern von

Vermögen, hintergeht sich aber desto unverblümter selbst, indem man von Dispositionen, Tendenzen, Determinationen, Suszeptibilität, Kapazität und dergleichen spricht. Den Begriff des Vermögens aus der Psychologie zu beseitigen, wird nie gelingen. Ein Vermögen läßt sich als solches freilich nicht beobachten; wollen wir aber in der Psychologie auch nur den einfachsten Schluß ausführen, so ist dazu der Vermögensbegriff unentbehrlich. Wir drücken nämlich durch den Gebrauch dieses Begriffs nichts anderes aus als die *Erwartung*, daß unter gewissen Bedingungen ein bestimmtes Phänomen eintreten wird. Es wird dadurch eine Abhängigkeit der Phänomene von einander bezeichnet und also nur von der Voraussetzung der Gesetzlichkeit des Geschehens Gebrauch gemacht, ohne die überhaupt nicht von einer *inneren Natur* die Rede sein könnte, weil es ohne sie gar keine *Einheit des inneren Lebens* gäbe. Wenn wir daher die psychischen Erscheinungen auf Vermögen zurückführen, so tun wir damit nichts anderes, als daß wir die Gesetze bestimmen, unter denen sie stehen. Durch die Anwendung des Vermögensbegriffs führen wir also nicht irgend welche okkulte Qualitäten neben den beobachtbaren Phänomenen ein, sondern wir genügen dadurch nur der Aufgabe, die Erscheinungen in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang darzustellen. Insofern eine psychische Äußerung ihrem Stattfinden nach gesetzmäßig an das Eintreten gewisser Bedingungen gebunden ist, schreiben wir dem Geiste ein Vermögen zu dieser Äußerung zu.

Wir werden uns also nicht scheuen, gelegentlich auch von unserem Verstande Gebrauch zu machen und aus den Tatsachen, die sich durch Beobachtung feststellen lassen, einen Schluß zu ziehen. Wir setzen dabei die Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens voraus: wir setzen voraus, daß wir es mit einer inneren *Natur* zu tun haben. Dies allein gibt uns das Recht, von einer Erscheinung auf die andere zu

schließen und also die Existenz von Tatsachen festzustellen, die sich der unmittelbaren Beobachtung entziehen.

Um dies näher zu erläutern, weise ich auf das Beispiel einer anderen Wissenschaft hin, in der das erörterte Verfahren längst in unangefochtenem Gebrauch ist. Ich meine die analytische Chemie. Das Verfahren der analytischen Chemie ist ganz einerlei mit dem Verfahren, das wir hier einzuschlagen haben; es handelt sich dort nur um andere Gegenstände. Der analytische Chemiker beschränkt sich gewiß nicht darauf, die unmittelbaren Beobachtungen, die er an einer vorgelegten Substanz machen kann, zu registrieren; sondern um ihre Elementar-Bestandteile zu erkennen, muß er sich gewisser Schlüsse bedienen. Er schließt auf die Existenz bestimmter Stoffe in dem ihm vorgelegten Gemenge durch einen Rückschluß aus der Reaktion, die er mit ihm vornimmt. Er schließt z. B. aus dem Auftreten einer Linie im Spektrum auf die Existenz eines Elements zurück, das er selbst nicht unmittelbar beobachten kann. Gerade wie der analytische Chemiker nicht ohne solche Schlüsse seine Aufgabe lösen kann, müssen auch wir uns für unsere Untersuchung gewisser Schlüsse bedienen. Denn wir dürfen nicht voraussetzen, daß sich die gesuchten unmittelbaren ethischen Erkenntnisse auch unmittelbar der inneren Beobachtung darbieten. Wir müssen darauf gefaßt sein, daß ihre Existenz nur aus anderen Tatsachen erschlossen werden kann, die ihrerseits der unmittelbaren Beobachtung zugänglich sind.

Diese Analogie ist noch in einer anderen Hinsicht nützlich. Ich muß hier nämlich noch vor einem weiteren Vorurteil warnen, das der Lösung unserer Aufgabe bisher im Wege gestanden hat. Man meint, daß sich das theoretische Hinausgehen über die bloße Beobachtung in der Psychologie nur auf die *zeitliche Entwicklung* des geistigen Lebens beziehen könne, daß also der Zweck einer psychologischen Theorie nur

in der kausalen Erklärung des Eintretens der psychischen Phänomene liegen könne. Dies ist gerade so falsch, wie wenn man behaupten wollte, daß dem Chemiker über eine bloße Beschreibung des ihm vorgelegten Gemenges hinaus nur die Frage zu untersuchen bliebe, wie das Gemenge entstanden ist, d. h. wie und unter welchen Bedingungen die in ihm enthaltenen Elemente zusammengetreten sind, warum sie sich gerade in dieser Zusammensetzung und in diesem quantitativen Verhältnis vereinigt haben. Es gibt für den Chemiker vielmehr noch eine ganz andere und näher liegende Aufgabe. Statt nämlich nach der Entstehung des Gemenges zu fragen, kann er sich die einfache Frage vorlegen, welche Elementar-Bestandteile in diesem Gemenge faktisch enthalten sind, mögen sie auf diese oder jene Weise, zu dieser oder jener Zeit, aus dieser oder jener Ursache mit einander in Verbindung getreten sein. Die Voraussetzung, daß eine psychologische Theorie nur zu einer genetischen Erklärung der psychischen Erscheinungen dienen könne, ist also gerade so falsch wie die Behauptung, daß es keine analytische Chemie geben könnte. In der Tat haben wir es für unseren Zweck mit der Frage nach der zeitlichen Entstehung und Entwicklung der sittlichen Vorstellungen gar nicht zu tun. Wir fragen nicht, wie, wann oder unter welchen Bedingungen sittliche Vorstellungen in uns oder unseren Vorfahren entstanden sein mögen, sondern wir fragen allein nach dem Tatbestande, der uns in ihnen gegeben ist. Wir wollen unsere sittlichen Vorstellungen analysieren hinsichtlich dessen, was in ihnen wirklich enthalten ist.

§ 166.

Endlich ist es nötig, noch eine letzte methodische Vorbemerkung zu machen, um ein Vorurteil auszuschließen, das sich gegen die Möglichkeit dieser psychologischen Analyse richtet. Man behauptet nämlich, daß wir durch eine solche Analyse eine Vergewaltigung des Lebens vornehmen, indem wir das, was in ihm vereint ist, zerreißen. Man weist darauf hin, daß sich das psychische Leben als ein kontinuierlicher Fluß darstelle, in dem sich keine festen Grenzpfähle aufrichten ließen. So richtig dies ist, so wenig entscheidet es doch gegen die Möglichkeit der beabsichtigten Analyse. Denn wenn wir zwei psychische Phänomene als solche unterscheiden, so behaupten wir damit ebenso wenig, daß sie im Leben isoliert vorkämen, wie der Chemiker damit, daß er mehrere Elemente als solche unterscheidet, sagen will, daß diese isoliert und in voller Reinheit in der Natur vorkämen. Es handelt sich nur um eine begriffliche Scheidung dessen, was im Leben nicht getrennt vorkommt. Diese begriffliche Trennung der Phänomene ist unabhängig von der Möglichkeit, sie faktisch von einander zu isolieren. Man weist etwa darauf hin, daß im Ablauf des psychischen Geschehens ein allmählicher Übergang von Lustgefühlen zu Willensakten stattfinde. Sind wir aber darum weniger berechtigt, einen wesentlichen Unterschied zwischen einem Lustgefühl und einem Willensakt zu behaupten? So wenig, wie wir genötigt sind, darum die Identität von Rot und Gelb zu behaupten, weil sich im Farbenspektrum ein kontinuierlicher Übergang von der einen Farbe zur anderen findet. Man kann sich dies durch die Erwägung noch deutlicher machen, daß ein gradweiser Übergang eigentlich nur stattfindet von der vollen Intensität des Gelb zum völligen Verschwinden des Gelb einerseits und vom völligen Fehlen des Rot zur vollen Inten-

sität des Rot andererseits, nicht aber streng genommen ein Übergang der beiden Farben in einander. Nicht anders verhält es sich mit dem Übergang vom Lustgefühl zum Willensakt.

Indessen ist hier noch ein weiterer Unterschied zu beachten. Es ist noch zweierlei, ob wir es mit einem Phänomen zu tun haben, das von einem anderen real verschieden ist, oder mit einem bloßen Moment, das sich an einem Phänomen von anderen Momenten unterscheiden läßt, ihnen gegenüber aber keine reale Selbständigkeit besitzt. Im ersten Falle besteht eine wirkliche Verschiedenheit der Teile innerhalb eines vorgelegten Gesamttatbestandes; im anderen Falle handelt es sich um eine bloße Abstraktion. Wenn ich die Verschiedenheit von Rot und Gelb oder die eines Lustgefühls von einem Entschluß behaupte, so habe ich es nicht mit bloßen Abstraktionen, sondern mit selbständigen Phänomenen zu tun. Wenn ich dagegen an einer und derselben Farbe ihre Qualität von ihrer Intensität unterscheide oder an einem und demselben Ton seine Höhe von seiner Stärke, so unterscheide ich nur zwei Momente an einem und demselben Phänomen. In analoger Weise können wir z. B. einmal eine Wahrnehmung von einem Denkakt unterscheiden, dann aber auch den Vorstellungscharakter der Wahrnehmung einerseits und ihren Assertionscharakter andererseits. Eine Wahrnehmung und ein Denkakt sind immer zwei verschiedene Phänomene, so wenig es auch möglich sein mag, daß sie getrennt von einander vorkommen. Es läßt sich aber nicht die Wahrnehmung ihrerseits in zwei Teilphänomene zerlegen, in eine Vorstellung einerseits und einen Assertionsakt andererseits. Wir können vielmehr nur behaupten, daß eine Wahrnehmung immer sowohl eine Vorstellung als auch eine Behauptung (nämlich eine Behauptung der Existenz des Vorgestellten) ist. Aber wir können diese beiden Momente nicht als verschiedene Teile der Wahrnehmung denken, so daß diese durch das Hinzu-

kommen der Behauptung zu einer an und für sich problematischen Vorstellung gebildet werden könnte. Die Wahrnehmung ist ein einheitliches Phänomen, das sich nicht mehr in Teilphänomene zerlegen läßt, an dem sich aber doch diese verschiedenen Momente als solche unterscheiden lassen.

Ich habe absichtlich dieses Beispiel aus einem anderen Gebiet genommen als aus dem unserer folgenden Untersuchungen, um diesen nicht vorzugreifen. Es soll nur zur Warnung vor übereilten Schlüssen dienen. Wir müssen uns hier besonders vor zwei voreiligen Schlüssen hüten. Einmal vor dem Schluß, daß darum, weil zwei Phänomene sich nicht faktisch isolieren lassen, sie auch nicht real verschieden sein können, sondern allenfalls nur verschiedene Momente an einem unteilbaren Phänomen bilden. Ein solcher Fehlschluß wäre z. B. der auf die Einerleiheit von Wahrnehmung und Denken aus der Unmöglichkeit ihres isolierten Vorkommens. Der entgegengesetzte Trugschluß ist der aus der Unterscheidbarkeit zweier Momente auf ihre reale Verschiedenheit. Ein solcher Trugschluß wäre der Schluß aus der Unterscheidbarkeit von Vorstellungs- und Assertions-Charakter einer Wahrnehmung auf deren Zusammensetzung aus einer Vorstellung einerseits und einer Assertion andererseits.

1. Abschnitt.
Untersuchung des Interesses im allgemeinen.

1. Kapitel.
Vorläufige Abgrenzung des Begriffs des Interesses.

§ 167.

Unsere Aufgabe ist eine Theorie der praktischen Vernunft. Wir haben also die praktischen Vermögen unseres Geistes zu untersuchen. *Praktisch* ist, der unmittelbaren Bedeutung nach, das, was sich auf das Handeln bezieht. Das praktische Vermögen ist daher in engster Bedeutung der *Wille.* Wir haben insofern die praktischen Vermögen von dem Erkenntnisvermögen zu unterscheiden. Wir müssen aber in den Gegenstand unserer Betrachtungen mehr einbeziehen als das bloße Vermögen zu handeln: wir müssen auch die *Bestimmungsgründe* des Willens untersuchen. Wir finden dann, daß die Bestimmungsgründe des Willens nicht in bloßen Erkenntnissen liegen können. Sie liegen in dem, was man die *Antriebe* des Willens nennt. Zur Möglichkeit eines Antriebes wird mehr erfordert als die Erkenntnis eines Gegenstandes. Damit eine Vorstellung zu einem Antriebe werden kann, muß zu der Vorstellung des Gegenstandes das hinzukommen, was man das *Interesse* an dem Gegenstande nennt. Wir werden also das Vermögen der Antriebe mit zu den praktischen Vermögen rechnen im Unterschiede von dem Erkenntnisvermögen.

Man kann sich ohne Widerspruch ein Wesen denken, das auf das bloße Vermögen der Erkenntnis des Daseins der Dinge beschränkt wäre, und das über seine Erkenntnis des

Daseins der Dinge hinaus kein Interesse am Dasein oder Nichtsein irgend welcher Dinge nehmen könnte. Ein solches Wesen wäre nicht im stande, Lust oder Unlust zu fühlen. Es könnte den Dingen nicht wertend gegenübertreten. Für ein solches Wesen wären keine Antriebe möglich; es hätte daher auch nicht die Möglichkeit, zu handeln.

Ebenso widerspruchslos kann man sich Wesen denken, die das Vermögen haben, den Dingen einen Wert beizulegen und also sich zu interessieren, und die doch nicht das Vermögen zu handeln haben. Sie könnten zwar Lust und Unlust fühlen, wären aber außer stande, das, was ihnen Lust bereitet, aufzusuchen, und das, was ihnen Unlust erweckt, zu meiden. Das Interesse setzt zwar zu seiner Möglichkeit das Erkennen voraus; denn damit wir uns für einen Gegenstand interessieren können, müssen wir eine Vorstellung von ihm haben. Das Interesse ist aber unabhängig vom Willen möglich. Denn wenn auch das Wollen seinerseits das Interesse voraussetzt, so gilt doch nicht das Umgekehrte. Das Interesse ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Möglichkeit, zu wollen.

Man erkennt hieraus einerseits die Ursprünglichkeit des Vermögens, sich zu interessieren, gegenüber dem Erkenntnisvermögen, und andererseits die Ursprünglichkeit des Vermögens, zu wollen, gegenüber dem Vermögen, sich zu interessieren. Von den drei Vermögen des Erkennens, des Interesses und des Wollens ist jedes der beiden ersten eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das folgende. Es ist zwar das Wollen nicht ohne Interesse und das Interesse nicht ohne Erkenntnis möglich, wohl aber wäre Erkenntnis ohne Interesse und Interesse ohne Wollen möglich.

§ 168.

Nun müssen wir uns bestimmter darüber erklären, was wir unter dem Ausdruck „Interesse" begreifen wollen. Da es sich hier um eine elementare Qualität handelt, kann dies nicht durch eine Definition geschehen. Wir müssen also versuchen, das Eigentümliche des Interesses durch Beispiele deutlich zu machen, sowie durch Gegenüberstellung anderer Phänomene, denen das Eigentümliche des Interesses fehlt. Ferner können wir auch die kausalen Beziehungen, die zwischen den verschiedenartigen Phänomenen bestehen, benutzen, um diese Phänomene von einander zu unterscheiden. Es ist zwar hier nicht unser Zweck, solche kausalen Beziehungen zu untersuchen, wir können aber von ihnen Gebrauch machen, um unseren ganz andersartigen Zweck zu erreichen, die Phänomene als solche von einander zu unterscheiden. Ich sagte vorhin, das Interesse sei dasjenige, wodurch Vorstellungen zu Antrieben werden. Nur insofern Vorstellungen mit Interessen verbunden sind, wirken sie auf den Willen. Hier haben wir also ein bestimmtes Kausalverhältnis, das des Interesses zum Willen, wodurch wir schon eine Charakteristik für das, was wir Interesse nennen, erhalten. Was auf den Willen wirkt, ist immer ein Interesse. Aber dieser Satz darf nicht als eine Definition des Interesses angesehen werden; denn wir wissen noch nicht, ob er sich auch umkehren läßt.

Ein gleichbedeutendes Wort, wodurch sich erklären ließe, was ich hier als Interesse bezeichne, wüßte ich nicht anzugeben. Ich verstehe unter „Interesse" alles das, was nach dem allgemeinen Sprachgebrauch unter diesem Wort verstanden wird. Man bedient sich in der Psychologie des Ausdrucks „Interesse" oft in engerem Sinne. Ich finde es dagegen ratsam, ihn in dem weitesten irgend möglichen Sinne

zu gebrauchen. Denn wir haben zwar manche Worte, die engere Begriffe bezeichnen; es würde uns aber ein Wort fehlen, das den weiteren Begriff bezeichnet, und ein solches brauchen wir, um uns über den Begriff, auf den es uns hier ankommt, zu verständigen. Dadurch entsteht zwar die Gefahr, den weiteren Begriff mit dem engeren, der oft mit demselben Wort verbunden wird, zu verwechseln, aber wir müssen diesen Nachteil in Kauf nehmen, um nur einen einigermaßen passenden Ausdruck für den weiteren Begriff zu haben. Man spricht z. B. oft von „interesselosem Wohlgefallen". Nach dem von mir vorgeschlagenen Sprachgebrauch wäre eine solche Wendung unzulässig. Wir dürfen uns aber durch diesen Umstand nicht verleiten lassen, zu behaupten, daß ein interesseloses Wohlgefallen, wie der Ausdruck sonst verstanden wird, nicht möglich sei. Das Problem, ob es ein interesseloses Wohlgefallen in diesem Sinne gibt, bleibt durch unsere Terminologie unberührt.

Jedes Wohlgefallen ist nach meiner Bezeichnung ein Interesse. Ich verstehe also unter „Interesse" nicht nur das, was man Lust oder Unlust nennt. An den Phänomenen der Lust oder Unlust läßt sich jedoch besonders leicht das Eigentümliche des Interesses überhaupt aufweisen. Diese Phänomene zeigen nämlich, wie schon der Sprachgebrauch andeutet, eine Gegensätzlichkeit oder *Polarität* des Verhaltens. Der Lust steht die Unlust gegenüber, dem Wohlgefallen das Mißfallen, der Neigung die Abneigung, der Freude das Leid. Diese Polarität ist für das Interesse wesentlich. Sie findet sich aber andererseits auch *nur* bei dem Interesse. Eben darum kann sie uns als ein Kriterium des Interesses dienen. Ich will indessen auch mit diesem Kriterium nicht etwa eine Definition des Interesses aufstellen. Rein logisch wäre es nicht ausgeschlossen, daß es noch andere Phänomene außer denen des Interesses gäbe, die eine solche Polarität aufweisen.

Faktisch finden wir aber unter den psychischen Phänomenen keine solchen außer dem Interesse. Darum und nur darum kann uns diese Polarität als ein Kriterium für die Abgrenzung des Begriffs des Interesses dienen.

Auf dieses Kriterium muß ich etwas näher eingehen; denn es kann in der Psychologie nicht als allgemein zugestanden gelten. Man hat das Kriterium bisher allgemein verkannt infolge einer Verwechslung dessen, was ich als Inhalt und Gegenstand eines psychischen Aktes unterscheide. Ich nenne den Gegenstand eines psychischen Aktes das, worauf er sich als solcher bezieht. Wir erkennen *etwas*, wir interessieren uns für *etwas*, wir wollen *etwas*. Dieses Etwas, was wir erkennen, wofür wir uns interessieren und was wir wollen, müssen wir vom Erkennen, Interessieren und Wollen selber unterscheiden. Ich behaupte mit dieser Unterscheidung nicht, daß das, was wir erkennen, wofür wir uns interessieren und was wir wollen, für sich und unabhängig von dem Erkennen, Interessieren und Wollen existiert. Diese Frage geht uns hier, wo es nur auf die Analyse der psychischen Phänomene ankommt, gar nichts an. In dem Phänomen des Erkennens liegt aber faktisch die Beziehung auf *etwas*, und dieses nennen wir insofern den Gegenstand des Erkennens. Ebenso liegt in dem Phänomen des Interesses die Beziehung auf etwas, was wir insofern den Gegenstand des Interesses nennen, und in dem Phänomen des Wollens die Beziehung auf etwas, was wir insofern den Gegenstand des Wollens nennen, mag er unabhängig von dem Erkennen, Interessieren und Wollen existieren oder nicht. Diesen Gegenstand nun darf man nicht verwechseln mit dem Akte selber, durch den wir uns auf ihn beziehen. Wenn ich einen Baum vor mir stehen sehe, so ist er, mag er existieren oder nicht, doch, als *Gegenstand* meiner Wahrnehmung, nicht *in* dieser selber enthalten; und wenn ich mich für seinen Blütenduft interessiere, wenn ich Lust

an ihm habe oder ihn zu riechen begehre, so ist doch dieser Blütenduft, er mag unabhängig von meinem Interesse existieren oder nicht, als das, *wofür* ich mich interessiere, etwas anderes als mein Interesse selber; und wenn ich etwa einen Zweig von ihm abbrechen will, um an seinen Blüten zu riechen, so ist das Abbrechen des Zweiges, als das, *was* ich will, nicht mein Wollen selber. — Nun behaupte ich, daß unter den psychischen Akten das Interesse und nur das Interesse eine Polarität des Verhaltens zeigt, eine Polarität, die sich freilich nur durch Beispiele bezeichnen, nicht aber begrifflich definieren läßt. Dem Unterschied der Lust und Unlust, des Gefallens und Mißfallens, der Neigung und Abneigung, der Freude und des Leides entspricht nicht ein analoger Unterschied in den Gebieten des Erkennens und des Wollens. Man hat dies zwar dennoch behauptet. Man hat eine Analogie zu dieser Polarität im Gebiet des Erkennens vorzufinden geglaubt, nämlich in dem Unterschiede der bejahenden und verneinenden Urteile. Und man hat sie ebenso im Gebiet des Wollens vorzufinden geglaubt in dem Unterschied eines sogenannten positiven und negativen Wollens. Wenn wir aber genauer zusehen, worin der Unterschied zwischen bejahenden und verneinenden Urteilen besteht und worin der angebliche Unterschied des positiven und negativen Wollens besteht, so zeigt sich, daß er das Verhalten des Urteilens und Wollens selbst überhaupt nicht betrifft. Ein Urteil ist bejahend, wenn es einen positiven Sachverhalt behauptet, und verneinend, wenn es einen negativen Sachverhalt behauptet. Der Unterschied betrifft also das, worauf sich das Urteil bezieht, und nicht das Verhalten des Urteilens als solches. Ein bejahendes Urteil ist freilich von einem verneinenden verschieden, aber eben nur hinsichtlich dessen, *was* das eine und andere Urteil behauptet. Ebenso verhält es sich beim Wollen. Wem es Vergnügen macht, von posi-

tivem und negativem Wollen zu sprechen, mag dies vergönnt sein. Verständigerweise kann damit aber nichts anderes gemeint sein als entweder der Unterschied des Wollens und Nicht-Wollens, oder der Unterschied des Wollens, daß etwas geschehe, und des Wollens, daß es nicht geschehe. Der Unterschied betrifft also wieder nicht das Verhalten des Wollens selbst. Ich entschließe mich entweder, den Zweig vom Baume abzubrechen, oder ich entschließe mich nicht dazu. Im zweiten Falle findet überhaupt kein Wollen und also auch kein negatives Wollen statt; man müßte denn den Umstand, daß ein Wollen *nicht* stattfindet, seinerseits ein Wollen nennen. Andererseits kann ich mich entweder dazu entschließen, den Zweig abzubrechen, oder dazu, ihn nicht abzubrechen. Hier ist im zweiten Falle das, *wozu* ich mich entschließe, eine Unterlassung und insofern ein negatives Verhalten. Aber der Entschluß selbst ist als solcher dadurch nicht von dem anderen unterschieden.

Beim Interesse verhält es sich ganz anders. Der Unterschied betrifft hier nicht nur den Gegenstand, sondern Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, Freude und Leid sind wirklich innerlich verschiedene Weisen unseres Verhaltens selber. Wir können zwar hier auch einen dem Unterschiede des Verhaltens entsprechenden Unterschied der Gegenstände bezeichnen, aber dieser Unterschied ist von ganz anderer Art als der des Positiven und Negativen auf den Gebieten des Urteilens und Wollens. Wir bezeichnen den hier in Betracht kommenden Unterschied der Gegenstände des Interesses dadurch, daß wir ihnen einen *Wert* oder *Unwert* zuschreiben. Der Unwert ist aber etwas anderes als das bloße Fehlen eines Wertes. Er ist selbst etwas positiv Bestimmtes, wenn auch dem positiven Wert Entgegengesetztes, so wie etwa die Qualität des Kalten der des Warmen positiv entgegengesetzt ist.

§ 169.

Jedes Interesse schließt eine *Wertung* seines Gegenstandes ein. Wir können jedoch auch durch den Begriff des Wertens nicht zu einer eigentlichen Definition des Interesses gelangen. Wir bezeichnen damit nur ein Moment, das weder erschöpfend ist, noch sich als ein Teilphänomen des Interesses darstellt, dem man andere an die Seite stellen könnte, um zu einer vollständigen Charakteristik des Interesses zu gelangen. Das Interesse ist eine elementare Qualität und als solche nicht weiter zerlegbar. Das Moment des Wertens ist nur das allgemeinste, d. h. jedem Interesse als solchem eigentümliche Moment. Man kann daher auch durch Benutzung des Begriffs des Wertes dasjenige wiedergeben, was sich überhaupt vom Interesse in Urteilen wiedergeben und durch sie mitteilbar machen läßt. Wir müssen aber ein solches Werturteil, das unser Interesse mitteilbar macht, unterscheiden von dem Urteil *über* das Interesse. Der Gegenstand des Werturteils ist der *Gegenstand* des Interesses und nicht das Interesse selbst. Das Urteil über das Interesse ist seinerseits kein Werturteil, sondern ein theoretisches Urteil über das Dasein eines Gegenstandes.

Ob man die in dem *Werturteil* enthaltene Wertung ihrerseits ein Interesse nennen soll, ist an und für sich eine bloß terminologische Frage und kann als solche nur nach Zweckmäßigkeitsrücksichten entschieden werden. Wenn man das Moment des Wertens für die Bestimmung des Begriffs des Interesses als hinreichend ansieht, muß man auch das Werturteil als ein Interesse bezeichnen. Es wird aber dadurch über das Verhältnis des Werturteils zu den Interessen im engeren Sinne, d. h. zu denjenigen Wertungen, die nicht die Form eines Urteils haben, nichts ausgemacht. Der Unterschied, ob ein Interesse die Form eines Urteils hat oder

nicht, bildet ein Problem, über das wir hier nichts im voraus entscheiden dürfen und das es als wichtig erscheinen läßt, diesen Unterschied auch terminologisch festzuhalten. Wir wollen deshalb das Werturteil ein *uneigentliches Interesse* nennen, im Unterschied von den *eigentlichen Interessen*, d. h. denjenigen, die nicht die Form eines Urteils haben. Der Grund, weshalb ich das Werturteil als ein uneigentliches Interesse bezeichne, liegt darin, daß das Kriterium der Polarität darauf nicht anwendbar ist. Die Unterscheidung der Werturteile danach, ob sie ihrem Gegenstand einen Wert oder Unwert beilegen, betrifft nur den Gegenstand der Werturteile. Das Verhalten des Urteilens selber zeigt hier aber so wenig eine Polarität wie sonst, und insofern ist in der Tat das Werturteil kein eigentliches Interesse.

§ 170.

Nach dem aufgestellten Kriterium gehört zum Interesse auch das *Begehren*. Das Begehren ist bisher von den Psychologen im allgemeinen zu dem Wollen gerechnet worden. Nun kann man zwar das Begehren auch ein *Wollen* im weitesten Sinne des Wortes nennen; dieser Sprachgebrauch ist aber insofern ungeeignet, als er Phänomene, die zu verschiedenen Grundklassen gehören, mit einander vereinigt. Dies ersieht man schon daraus, daß ja auch das, was man einen bloßen *Wunsch* nennt, ein Begehren ist, aber gewiß kein Wollen in dem engeren Sinne des Worts, wonach das Wollen vom Interesse verschieden ist. Wir können manches wünschen, was ganz außer dem Bereich unseres Willens liegt. Jemand kann wünschen, ein reicher Mann zu sein, ohne daß die Erfüllung dieses Wunsches in der Macht seines Willens steht. Man kann wünschen, daß Tote wieder lebendig werden mögen, ohne die Möglichkeit für den Willen zu haben, demgemäß

zu handeln. Mancher wünscht sogar, wollen zu können, und kann doch auch das nicht.

In der Tat findet sich bei dem Begehren die Polarität des Verhaltens, von der wir schon festgestellt haben, daß sie dem Wollen fehlt. Dem Begehren entspricht das Verabscheuen, dem Wünschen das Verwünschen, dem Streben das Widerstreben. Wir haben es hier wirklich mit einer Verschiedenheit der Akte selber zu tun und nicht bloß mit einer solchen ihrer Gegenstände. Daß das Widerstreben wirklich ein bestimmtes positives Verhalten zu dem Gegenstand ist, zeigt sich z. B. in dem, was man als Ekel vor einer Sache bezeichnet.

Hiernach haben wir zwei Grundformen des Interesses zu unterscheiden. Jedes Interesse äußert sich entweder als ein Gefallen oder als ein Begehren. Diese Unterscheidung wird gelegentlich durch die Zweideutigkeit der Sprache erschwert. So kann das Wort „Lust" gleichermaßen ein Gefallen wie ein Begehren bedeuten, ebenso das Wort „Neigung" und verwandte Ausdrücke. Doch kommt auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Unterschied beider Bedeutungen wieder zum Vorschein. Man unterscheidet die Lust *an* etwas von der Lust *auf* etwas. „Lust an etwas haben" drückt ein Gefallen aus, „Lust auf etwas" ein Begehren.

2. Kapitel.
Einteilung der Interessen.

§ 171.

Wenn wir eine Einteilung der Interessen vornehmen wollen, so müssen wir sie nach den für den Zweck unserer Untersuchung wesentlichen Gesichtspunkten treffen. Für diesen Zweck kommen mehrere Gesichtspunkte in Betracht, und es ist wichtig, sie von Anfang an sorgfältig zu trennen. Es kann

zwar sehr wohl vorkommen, daß die Einteilung, die nach dem einen Gesichtspunkte erfolgt, sich mit einer solchen deckt, die nach einem anderen Gesichtspunkt erfolgt; denn dem Unterschied der Begriffe braucht kein Unterschied der Gegenstände zu entsprechen. Aber wenn verschiedene Begriffe denselben Umfang haben, so ist dies für die Begriffe nur zufällig; die Entscheidung darüber muß daher der empirischen Untersuchung vorbehalten bleiben. Darum ist es von äußerster Wichtigkeit, nur von *logisch vollständigen* Einteilungen auszugehen, jede Einteilung also nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten vorzunehmen, so daß wir volle Sicherheit haben, keine Möglichkeit zu übersehen. Verfährt man anders, so schließt man im voraus Möglichkeiten aus, die zwar vielleicht auch nicht empirisch verwirklicht sind, von denen man aber nicht a priori wissen kann, *daß* sie nicht empirisch verwirklicht sind. Es kann sich zufällig so verhalten, daß die in logischer Hinsicht unvollständige Einteilung faktisch doch vollständig ist, aber die Behauptung, daß es sich so verhält, darf immer nur das Resultat einer empirischen Untersuchung sein. Andernfalls nimmt man willkürlich die Entscheidung einer nur empirisch zu lösenden Frage vorweg.

Es kommt ferner für das Glück einer Untersuchung nicht nur auf eine zweckmäßige Einteilung an, sondern auch auf eine zweckmäßige *Benennung* der durch die Einteilung gebildeten Klassen. Wir müssen hier viel feinere Unterscheidungen treffen, als bisher in diesem Gebiet üblich sind. Um aber Vieldeutigkeiten auszuschließen, wird es wichtig sein, für die verschiedenen Klassen auch besondere Benennungen einzuführen. Es wird daher eine viel weiter gehende Differenzierung der Terminologie nötig sein, als sie sowohl der allgemeine wie auch der psychologische Sprachgebrauch bietet.

§ 172.

Gewöhnlich werden die Interessen nach der Art ihrer *Gegenstände* unterschieden, etwa danach, ob der Gegenstand des Interesses anschaulich oder nicht-anschaulich, a priori oder a posteriori gegeben ist. Eine solche Einteilung betrifft aber gar nicht das Interesse selbst, sondern nur den Gegenstand, auf den es sich bezieht, oder allenfalls die Erkenntnis, durch die uns dieser Gegenstand gegeben wird. Wenn wir eine Theorie des Interesses suchen, müssen wir von Einteilungen ausgehen, die das Interesse selbst betreffen. Wir dürfen nämlich nicht ohne weiteres voraussetzen, daß der Unterschied der Interessen einem Unterschied der Gegenstände oder auch nur der Erkenntnisarten, wodurch uns diese gegeben werden, entsprechen müßte, daß also z. B. ein Interesse sinnlicher Art sei oder nicht, je nachdem uns der Gegenstand durch eine sinnliche Erkenntnis gegeben wird oder nicht. Eine solche Voraussetzung wäre dogmatisch. Machen wir sie aber nicht, so ist die Einteilung der Interessen nach den Gegenständen für unseren Zweck völlig unbrauchbar.

§ 173.

Mittelbare und unmittelbare Interessen.

Ich unterscheide zunächst zwischen mittelbaren und unmittelbaren Interessen. Unter einem *mittelbaren* Interesse verstehe ich ein solches, das sich nur vermittelst eines anderen Interesses auf seinen Gegenstand bezieht, unter einem *unmittelbaren* Interesse dagegen ein solches, das sich ohne Vermittlung eines anderen auf seinen Gegenstand bezieht. Wenn jemand, der friert, den Wunsch hat, sich zu wärmen, so ist dies ein unmittelbares Interesse; denn es ist nicht durch ein anderes vermittelt. Das Interesse des Frierenden

dagegen, Arbeit zu finden, um sich für den Lohn der Arbeit Kohlen und warme Kleider anzuschaffen, ist ein mittelbares Interesse; denn es bezieht sich nicht unmittelbar auf seinen Gegenstand, sondern nur vermittelst des anderen Interesses an der Erwärmung.

Zur Möglichkeit eines mittelbaren Interesses genügt nicht die tatsächliche Bedingtheit des einen Interesses durch ein anderes, sondern sie erfordert einen Reflexionsakt, vermöge dessen sich das eine Interesse auf das andere bezieht. Das Interesse des Frierenden richtet sich auf die Arbeit nur vermöge der Reflexion, daß ohne Lohnerwerb das Interesse an der Erwärmung nicht befriedigt werden könnte. Ich nenne ein Interesse, insofern es sich nur durch einen Reflexionsakt auf seinen Gegenstand bezieht, ein *reflektiertes* Interesse. Wir können daher sagen, daß alle mittelbaren Interessen reflektierte Interessen sind.

Die Unterscheidung mittelbarer und unmittelbarer Interessen darf nämlich nicht genetisch verstanden werden. Es kommt für sie nicht darauf an, ob das Auftreten des einen Interesses kausal durch das Auftreten eines anderen bedingt ist. Es mag sich zwar so verhalten, daß das unmittelbare Interesse das mittelbare kausal bedingt, aber danach fragen wir hier nicht. Es handelt sich hier nicht darum, ob ein Interesse seiner Entstehung nach von einem anderen abhängt, sondern ob es sich seinem, in ihm selber liegenden Sinne nach auf ein anderes bezieht. Ein Interesse kann die Wirkung eines anderen Interesses sein, ohne darum ein mittelbares Interesse zu sein. Dies wird sich später an Beispielen im einzelnen konstatieren lassen.

§ 174.

Fragen wir uns nun, welche *Kriterien* wir für die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit eines Interesses besitzen. Die Mittelbarkeit besteht darin, daß das Interesse seinem Sinne nach die Beziehung auf ein anderes einschließt. Dieses Verhältnis findet sich in zwei Fällen. Erstens dann, wenn uns ein Gegenstand als *Mittel* interessiert, d. h. wenn er nur insofern Gegenstand unseres Interesses ist, als er die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes eines anderen Interesses ist, der dann seinerseits insofern *Zweck* heißt. Wer sich für irgend etwas interessiert, muß sich eben damit auch für die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes seines Interesses interessieren; und wer sich für etwas als Mittel interessiert, muß sich eben damit auch für den Zweck interessieren. Es liegt schon im Begriff des Mittels der Begriff des Zwecks. Wenn wir uns also für etwas nur als Mittel interessieren, so ist dieses Interesse ein mittelbares.

Der andere Fall, daß ein Interesse seinem Sinne nach die Beziehung auf ein anderes einschließt, liegt vor, wenn es sich auf seinen Gegenstand nur richtet, sofern er zu einer bestimmten *Klasse* von Gegenständen gehört, für die wir uns interessieren. Wenn wir uns für eine Klasse von Gegenständen interessieren, müssen wir uns eben damit auch für jeden einzelnen Gegenstand interessieren, der zu ihr gehört; und umgekehrt, wenn wir uns für einen Gegenstand nur insofern interessieren, als er zu einer bestimmten Klasse von Gegenständen gehört, müssen wir uns schon für diese Klasse von Gegenständen interessieren. Wie dort das Interesse für den Zweck das an dem Mittel erst ermöglicht, so ermöglicht hier erst das Interesse an einer Klasse von Gegenständen das Interesse an einem bestimmten zu dieser Klasse gehörenden Gegenstand. Wie dort das Verhältnis des Mittels zum Zweck,

bestimmt hier das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen die Beziehung des einen Interesses zum anderen.

Beide Arten der Vermittlung sind logischer Natur: ein bloßer Reflexionsakt reicht hin, um uns auf Grund des Interesses am Zweck für das Mittel und auf Grund des Interesses an der Klasse für den Einzelgegenstand zu interessieren.

Sie sind aber von einander wohl zu unterscheiden. Wenn jemand den Vorsatz hat, ehrlich zu sein, und er unterdrückt in einem bestimmten Falle eine Lüge, so haben wir hier die Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen und nicht die des Mittels zum Zweck. Er unterdrückt die Lüge nicht, weil ihm dies ein Mittel ist, einen bestimmten Zweck zu erreichen, sondern nur, weil es der besondere Fall seines allgemeinen Vorsatzes ist. Wenn dagegen jemand bestrebt ist, sich in einer Wissenschaft auszubilden, und sich ein Lehrbuch zum Studium dieser Wissenschaft kauft, so steht hier der Kauf des Lehrbuchs zur wissenschaftlichen Ausbildung im Verhältnis des Mittels zum Zweck und nicht im Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen. Das Kaufen ist nicht etwa der besondere Fall einer wissenschaftlichen Ausbildung, sondern nur das Mittel, um zu solcher Ausbildung zu gelangen.

Wo wir daher finden, daß uns etwas nur als Mittel für einen Zweck oder als Element einer Klasse von Gegenständen interessiert, können wir ohne weiteres auf die Mittelbarkeit des Interesses schließen. Ob aber für ein Interesse diese Kriterien der Mittelbarkeit erfüllt sind, ist freilich nicht immer leicht zu erkennen und bedarf manchmal einer besonderen Untersuchung.

§ 175.

Intuitive und nicht-intuitive Interessen.

Die mittelbaren Interessen sind solche, die sich durch einen Reflexionsakt auf ihren Gegenstand beziehen. Interessen, die sich ohne Reflexionsakt auf ihren Gegenstand beziehen, sind hiernach unmittelbare Interessen. Von der Möglichkeit des Interesses selbst müssen wir nun aber noch die Möglichkeit des Bewußtseins um das Interesse unterscheiden. Auch von einem unmittelbaren Interesse kann und muß gefragt werden, ob wir uns seiner auch unmittelbar bewußt sind. Es ist die Frage, ob das Interesse an und für sich, d. h. vermöge seines bloßen Daseins, oder nur vermittelst eines Reflexionsaktes bewußt wird. Diese Frage bezieht sich nicht auf das Verhältnis des Interesses zum Gegenstande, sondern auf sein Verhältnis zum Bewußtsein. Hier fragen wir nicht, ob das Interesse selbst, sondern ob das Bewußtsein um das Interesse nur durch einen Reflexionsakt möglich ist. Es versteht sich nämlich nicht von selbst, daß ein Interesse, das sich ohne Vermittlung eines Reflexionsaktes auf seinen Gegenstand bezieht, auch ohne Vermittlung eines Reflexionsaktes zum Bewußtsein gelangt. *Wenn* es sich so verhält, *wenn* mit der Unmittelbarkeit des Interesses auch die Unmittelbarkeit des Bewußtseins um das Interesse verbunden ist, so ist dies eine Tatsache, die als solche nicht a priori eingesehen, sondern nur empirisch konstatiert werden kann. Der Begriff eines unmittelbaren, aber doch nicht unmittelbar bewußten Interesses schließt keinen logischen Widerspruch ein.

Hierauf beruht die Einteilung der unmittelbaren Interessen in intuitive und nicht-intuitive Interessen. Ich nenne ein unmittelbares Interesse *intuitiv*, wenn wir uns seiner unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung der Reflexion, bewußt werden, und *nicht-intuitiv*, wenn es nur durch Reflexion zum Bewußtsein gelangt.

§ 176.

Diskursive und nicht-diskursive Interessen.

Wenn ich von einem Interesse sage, daß es nur durch Reflexion zum Bewußtsein kommt, so ist damit noch nicht gesagt, daß es durch begriffliches Denken zum Bewußtsein kommt. Nicht jeder Reflexionsakt vollzieht sich in der Form begrifflichen Denkens; zum mindesten ist es nicht von vornherein notwendig, dies anzunehmen. Es bedarf der Untersuchung, ob es sich so oder anders verhält. Wir haben jedenfalls allen Grund, auf die Möglichkeit achtsam zu sein, daß es sich anders verhält, denn ein solcher Unterschied zeigt sich schon beim Erkenntnisvermögen, er könnte sich also auch beim Interesse wiederholen. Es gibt außer der anschaulichen Erkenntnis und der Erkenntnis, die uns durch begriffliches Denken klar wird, noch eine andere, nur „gefühlsmäßig" ins Bewußtsein tretende Erkenntnis. Dieses *Gefühl* ist ein dunkles Bewußtsein der Wahrheit. Es ist daher auch irreführend, dieses Gefühl, wie häufig geschieht, als einen Akt der Intuition zu bezeichnen. Man spricht von dem „intuitiven Erfassen" einer Wahrheit und meint damit doch nur das dunkle Bewußtsein, das als solches gerade aller anschaulichen Klarheit ermangelt. Wir müssen also hier schärfer unterscheiden. Um uns nicht durch zweideutige Ausdrücke irreführen zu lassen, wollen wir das Wort „Intuition" zur Bezeichnung dieses Gefühls ganz vermeiden. Wir haben dafür den Ausdruck „Gefühl", während „Intuition" so viel bedeutet wie „Anschauung".

Das Gefühl ist also keine Anschauung, sondern ein Reflexionsakt, obgleich es vom Begreifen und Schließen verschieden ist. Wir haben z. B. gelegentlich beim Anhören oder Lesen einer Argumentation das Gefühl, daß sie einen Trugschluß enthält, ohne daß wir doch in der Lage wären,

diesen Trugschluß anzugeben. Wir trauen uns aber zu, ihn bei hinreichendem Nachdenken aufzufinden. Oder wir haben umgekehrt das Gefühl, daß, obgleich eine Beweisführung lückenhaft oder gar offensichtlich falsch ist, ihr Resultat dennoch richtig ist und daß sich bei hinreichendem Nachdenken auch ein strenger Beweis dafür finden lassen muß. Dieses Gefühl ist also weder eine Anschauung, noch ein Akt des begrifflichen Denkens, sondern ein nicht-begrifflicher Urteilsakt.

So könnte es sich nun auch im Gebiet der Interessen verhalten. Es könnte vorkommen, daß ein Interesse durch ein bloßes Gefühl ins Bewußtsein tritt: durch das Gefühl für den Wert oder Unwert eines Gegenstandes, analog dem Gefühl für die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils. Dann sind wir uns über den Wert, den wir behaupten, nicht klar: wir fühlen ihn bloß, d. h. wir sind uns seiner nur dunkel bewußt. Er kann uns aber vielleicht klar *werden*, wenn wir hinreichend über ihn nachdenken. Wenn es möglich ist, den gefühlten Wert durch Nachdenken zur Klarheit zu bringen, wenn wir also den Wert des Gegenstandes logisch auf eine allgemeine Regel des Wertes zurückführen können, dann wollen wir das Gefühl *auflöslich* nennen, andernfalls nennen wir es *unauflöslich.*

Hiernach müssen wir noch zwei Arten der nicht-intuitiven Interessen unterscheiden. Der Reflexionsakt, durch den uns ein nicht-intuitives Interesse zum Bewußtsein kommt, ist entweder ein unauflösliches Gefühl, oder er läßt sich auf begriffliche Form bringen. Läßt er sich auf begriffliche Form bringen, so nenne ich das Interesse *diskursiv,* andernfalls nenne ich es *nicht-diskursiv.* Es bleibt daher zu untersuchen, ob alle nicht-intuitiven Interessen diskursiv sind.

Zu demselben Problem gelangen wir durch die folgende Überlegung. Wenn ein Interesse nicht an sich klar ist, so kann es nur durch Nachdenken klar werden. Damit aber,

daß es *nur* durch Nachdenken, d. h. *nicht unabhängig* vom Nachdenken klar werden kann, ist noch nicht gesagt, daß es *durch* Nachdenken klar werden kann, d. h. daß das Nachdenken *hinreicht*, um es zur Klarheit des Bewußtseins zu erheben. Denn es ist auch der Fall möglich, daß es *weder* an sich klar ist, *noch* durch Nachdenken klar werden kann. Nennt man daher ein Interesse, das nicht an sich klar ist, *ursprünglich dunkel*, ein solches dagegen, das auch durch Nachdenken nicht klar werden kann, *schlechthin dunkel*, so entsteht — unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ursprünglich dunkle Interessen gibt — die Frage, ob es auch schlechthin dunkle Interessen gibt oder ob gar alle ursprünglich dunklen Interessen auch schlechthin dunkel sind.

§ 177.

Sinnliche und reine Interessen.

Von den bisherigen Einteilungen, die sich teils auf das Verhältnis der Interessen zum Gegenstand, teils auf ihr Verhältnis zum Bewußtsein beziehen, müssen wir noch die Einteilung der Interessen nach ihrem *Ursprung* trennen. Um das Verständnis dieser Einteilung zu erleichtern, will ich wieder von einem analogen Verhältnis im Gebiete des Erkennens ausgehen. Diese Analogie soll indessen nicht etwa einen Beweisgrund enthalten, sondern nur dazu dienen, die Präzisierung der Begriffe vorzubereiten, von denen wir nachher Gebrauch machen wollen.

Es gibt einen Unterschied in der Art des Wissens, den wir dadurch bezeichnen, daß wir unterscheiden, ob jemand von einer Sache *Kenntnis* oder ob er in sie *Einsicht* hat. Daß Lackmuspapier durch Säure gerötet wird, ist eine Tatsache, die man entweder kennen oder nicht kennen kann, aber nicht

eine Wahrheit, die sich einsehen läßt. Daß dagegen der Betrag einer Summe von der Reihenfolge ihrer Glieder unabhängig ist, ist eine Wahrheit, die sich einsehen läßt, und keine Sache der Kenntnis. Worauf beruht nun dieser Unterschied?

Ob jemand eine bestimmte Kenntnis hat, hängt von den äußeren Umständen ab, nämlich davon, ob er Gelegenheit hatte, den Gegenstand, um den es sich handelt, kennen zu lernen. Um Kenntnis von einem Gegenstand zu haben, muß man sich eine Wahrnehmung von ihm verschaffen oder sich doch von anderen berichten lassen, was sie an ihm wahrgenommen haben. Wer nie Gelegenheit gehabt hat, Lackmuspapier mit einer Säure in Berührung zu bringen, kann nicht wissen, daß Lackmuspapier durch Säure gerötet wird. Eine solche Gelegenheit ist dagegen nicht erforderlich, um zu wissen, daß der Betrag einer Summe unabhängig von der Reihenfolge ihrer Glieder ist. Die Einsicht in diese Unabhängigkeit kann man sich durch bloßes Nachdenken verschaffen. Es hängt aber nur von meiner Willkür ab, ob ich hinreichend über die Sache nachdenke, um zu dieser Einsicht zu gelangen.

Es gibt also Erkenntnisse, die nicht von den äußeren Umständen abhängen, hinsichtlich deren unser Geist sich vielmehr selbst genug ist.

Nun kann man zwar sagen, daß auch ein von den Umständen unabhängiges Vermögen notwendig sei, um zu bestimmten Wahrnehmungen zu gelangen. In der Tat: die zum Wahrnehmen eines Gegenstandes erforderlichen äußeren Umstände sind für sich nicht hinreichend, um die Wahrnehmung zu ermöglichen, wenn die geistige Fähigkeit, ihn wahrzunehmen, nicht vorhanden ist. So zutreffend dies aber auch ist, so wird doch der fragliche Unterschied beider Erkenntnisarten dadurch nicht aufgehoben. Denn daß die äußeren Um-

stände für die Wahrnehmung nicht *hinreichend* sind, schließt nicht aus, daß sie dazu *notwendig* sind und daß es also nicht vom bloßen *Belieben* dessen, der das Vermögen zur Wahrnehmung hat, abhängt, sie sich auch wirklich zu verschaffen. Es gibt kein Vermögen, willkürlich zu erkennen, sondern nur ein solches, willkürlich nachzudenken.

Es verhält sich daher auch bei den Erkenntnissen, deren wir uns durch Einsicht bewußt werden, keineswegs so, daß für sie ein bloßes Vermögen, zur Einsicht zu gelangen, hinreichend wäre. Die Möglichkeit, durch Nachdenken zur Einsicht in eine Wahrheit zu gelangen, setzt mehr voraus als die bloße Möglichkeit des Nachdenkens. Denn sofern die Erkenntnis selbst, die uns durch willkürliches Nachdenken zum Bewußtsein kommt, als solche nicht von den *Umständen* abhängen kann, und sofern sie andererseits, als Erkenntnis, auch nicht von unserer *Willkür* abhängen kann, müssen wir voraussetzen, daß sie ein *ursprüngliches*, d. h. weder von den äußeren Umständen, noch von unserer eigenen Willkür abhängiges Besitztum unseres Geistes ist. Das Nachdenken verschafft uns nur das willkürlich zu erzeugende Bewußtsein um die Erkenntnis. Diese selber muß schon unabhängig von der Einsicht in sie als Eigentum unseres Geistes vorausgesetzt werden, denn die Erkenntnis läßt sich hier nicht aus der Wahrnehmung schöpfen. Sie muß unabhängig vom willkürlichen Nachdenken im Geiste liegen. Es wird hier also mehr vorausgesetzt als das Vermögen, gegebenenfalls zur Einsicht zu gelangen, nämlich der von der Einsicht unabhängige Besitz der Erkenntnis selbst. Andernfalls wäre es unmöglich, daß willkürliches Nachdenken uns auf einen eigenen, von der Wahrnehmung unabhängigen Inhalt von Erkenntnissen führt. Die Eigenschaft unseres Geistes, wodurch ihm ein ursprünglicher Besitz von Erkenntnissen zukommt, nennen wir die *reine Vernunft*, die Eigenschaft da-

gegen, hinsichtlich des Besitzes bestimmter Erkenntnisse von den Umständen abzuhängen, *Sinnlichkeit*.

Auch bei den Erkenntnissen aus reiner Vernunft verhält es sich so, daß wir zum Bewußtsein um sie nur zufällig gelangen, insofern es nämlich von den Umständen abhängt, ob jemand Anlaß findet, hinreichend über einen Gegenstand nachzudenken. Es kann z. B. darauf ankommen, daß jemand einen geeigneten Lehrer findet, der ihn zum Nachdenken über eine Frage anregt. Daher ist allerdings die Einsicht kein ursprünglicher Besitz unseres Geistes, sondern eine jede muß erst erworben werden. Aber diese Abhängigkeit von den Umständen besteht hier doch nur insofern, als wir der äußeren Anregung bedürfen, um zum Bewußtsein um die Erkenntnis zu gelangen, nicht aber, um uns diese selbst anzueignen.

Bei der Wahrnehmungserkenntnis verhält es sich anders. Hier muß nicht nur das Bewußtsein um die Erkenntnis, sondern diese selbst erworben werden. Der Besitz der Erkenntnis selbst ist hier zufällig. Wenn diese Erkenntnis aber einmal erworben ist, ist damit zugleich schon das Bewußtsein um sie erworben. Es bedarf dazu nicht erst des Nachdenkens. Es verhält sich hier also gerade umgekehrt wie bei den Erkenntnissen, deren Wahrheit eingesehen werden kann. Denn diese Erkenntnisse sind selbst ursprünglich gegeben; aber es ist mit dem Besitz dieser Erkenntnisse nicht auch schon das Bewußtsein um sie verbunden; vielmehr bedarf es dazu des Nachdenkens. Bei Wahrnehmungserkenntnissen dagegen ist der Besitz der Erkenntnis selbst zufällig, während das Bewußtsein um sie insofern nicht zufällig ist, als mit der Erkenntnis selbst dieses Bewußtsein unmittelbar verbunden ist.

Hierauf beruht der Unterschied der empirischen und der rationalen Erkenntnis oder, wie man auch sagen kann, der Erkenntnis a posteriori und a priori. Eine *empirische* Erkenntnis oder eine Erkenntnis *a posteriori* ist eine solche,

deren Besitz von den Umständen abhängt, oder, mit anderen Worten, eine solche, die nicht durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist. Eine *rationale* Erkenntnis oder eine Erkenntnis *a priori* ist dagegen eine solche, die durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist und deren Besitz also nicht von den Umständen abhängt.

Nun findet sich, daß nur die Erkenntnis einzelner Tatsachen empirisch ist, und daß nur die Erkenntnis allgemeiner Gesetze rational ist. Wir können das Einzelne nur insoweit a priori erkennen, als es durch allgemeine Gesetze bestimmt ist, und wir können das Allgemeine nur insoweit a posteriori erkennen, als es durch Schlüsse aus der Erkenntnis des Einzelnen ableitbar ist, also nur durch Verallgemeinerung einzelner wahrgenommener Fälle, d. h. durch Induktion. Die induktive Erkenntnis ist aber als solche nur eine mittelbare Erkenntnis. Sie beruht auf Schlüssen. Wir erlangen sie nur durch Vergleichung einzelner Tatsachen; sie ist also eine reflektierte Erkenntnis. Alle unmittelbare Erkenntnis des Allgemeinen kann nur rationale Erkenntnis sein. Diese Feststellung gibt uns zugleich die Kriterien für den empirischen oder rationalen Charakter einer Erkenntnis. Nennen wir etwas notwendig, sofern es durch allgemeine Gesetze bestimmt ist, und zufällig, sofern dies nicht der Fall ist, so können wir sagen, daß alle Erkenntnis des Notwendigen oder alle *apodiktische* Erkenntnis rational ist und alle Erkenntnis des Zufälligen oder alle *assertorische* Erkenntnis empirisch ist. Es ist aber hierbei wieder an den Unterschied zwischen der Entwicklung und dem Ursprung einer Erkenntnis zu erinnern. Alle Erkenntnis entwickelt sich erst durch Erfahrung, aber nicht alle Erkenntnis entspringt darum aus der Erfahrung.

Eine analoge Unterscheidung müssen wir nun im Gebiet des Interesses vornehmen.

Unter einem *sinnlichen* Interesse verstehe ich ein solches, dessen Besitz von den Umständen abhängt, unter einem *reinen* Interesse ein solches, dessen Besitz nicht von den Umständen abhängt, sondern durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist. Nur das *Bewußtsein um* ein reines Interesse kann von den Umständen abhängen, nicht aber das reine Interesse selbst.

Die Eigenschaft unseres Geistes, wodurch ihm der ursprüngliche Besitz eines Interesses zukommt, nennen wir die *reine praktische Vernunft*, die Eigenschaft dagegen, hinsichtlich des Besitzes bestimmter Interessen von den Umständen abzuhängen, *praktische Sinnlichkeit.*

Es wird die Hauptfrage der folgenden Untersuchungen sein, ob es reine praktische Vernunft gibt.

§ 178.

Nur unter der Bedingung der Existenz reiner praktischer Vernunft ist eine zureichende Begründung *praktischer Gesetze* möglich. Praktische Gesetze sind *allgemeingültige* Werturteile, d. h. solche, die für *alle* Gegenstände einer bestimmten Art gelten. Von der Beurteilung *einzelner* Gegenstände ist aber kein schlüssiger Übergang zu einem streng allgemeingültigen Urteil möglich. Soll daher die Gültigkeit eines praktischen Gesetzes mit *Grund* behauptet werden, so muß es ein Interesse geben, das sich unmittelbar auf die *Klasse* von Gegenständen bezieht, für die das Gesetz gilt, und das also selbst schon die Form der Allgemeinheit an sich trägt. Ein solches Interesse kann aber, da es vom Gegebensein der einzelnen Gegenstände unabhängig ist, nur ein *reines* Interesse sein.

Nennen wir daher eine Wertung, die die Form der Gesetzlichkeit an sich trägt, *apodiktisch*, eine solche dagegen, der sie fehlt, *assertorisch*, so können wir sagen, daß ein unmittel-

bar sinnliches Interesse nur ein assertorisches sein kann und daß also die apodiktische Form eines unmittelbaren Interesses ein Kriterium seiner Reinheit ist. Wir können aber zugleich sagen, daß die Form der Apodiktizität, d. h. der bloße Anspruch auf Allgemeingültigkeit, für sich nicht hinreicht, um auf die Reinheit eines Interesses zu schließen. Denn ein solcher Anspruch auf allgemeine Gültigkeit würde doch, wo er nur das Ergebnis einer Verallgemeinerung von Einzelinteressen ist, den sinnlichen Ursprung des mit diesem Anspruch auftretenden Interesses nicht ausschließen. Die Form der Apodiktizität genügt für sich allein nur, um den *unmittelbar* sinnlichen Ursprung eines Interesses auszuschließen. Als Kriterium der Reinheit kann sie nur dienen, wo die Unmittelbarkeit des Interesses schon feststeht.

Als ein weiteres Kriterium der Reinheit kann der nicht-intuitive Charakter eines unmittelbaren Interesses dienen. Ein Interesse ist nicht-intuitiv, wenn es durch bloße Reflexion zum Bewußtsein kommt. Ein solches Interesse kann sich aber unmittelbar auf keinen Einzelgegenstand beziehen; denn die Reflexion verfügt für sich gerade nur über die logische Form der Allgemeinheit. Alle unmittelbar assertorischen Interessen können also nur intuitiv sein. Sind daher, wie wir soeben fanden, alle unmittelbar sinnlichen Interessen nur assertorisch, so folgt von selbst, daß sie auch nur intuitiv sein können. Der nicht-intuitive Charakter eines unmittelbaren Interesses ist somit in der Tat ein hinreichendes Kriterium seiner Reinheit.

§ 179.

Wir haben die Interessen eingeteilt nach ihrer Beziehung zum Gegenstand, nach ihrer Beziehung zum Bewußtsein und nach ihrem Ursprung. Es entsteht nun die Frage, wie sich diese Einteilungen zu einander verhalten. Hierüber können wir — wenn wir zur Vereinfachung die Einteilung der nicht-intuitiven Interessen zunächst beiseite lassen — auf Grund der gegebenen Begriffsbestimmungen jedenfalls folgendes sagen:

1. Alle mittelbaren Interessen sind reflektierte.
2. Alle intuitiven Interessen sind unmittelbare.
3. Alle unmittelbaren sinnlichen Interessen sind intuitive.

Diese Sätze sind leicht einzusehen, und es besteht daher über sie auch kein Streit. Umstritten und nicht selbstverständlich sind dagegen die *Umkehrungen* dieser Sätze. Wären diese Umkehrungen alle richtig, so könnte es jedenfalls kein reines Interesse geben. Denn wenn (1) alle reflektierten Interessen mittelbare sind, so könnte die Reflexion nicht die Quelle eines reinen Interesses sein. Wenn aber (2) alle unmittelbaren Interessen intuitiv sind, so könnte auch das unmittelbare reine Interesse nur ein intuitives sein. Dies ist aber nicht möglich, wenn (3) alle intuitiven Interessen sinnlich sind. Gibt es also ein reines Interesse, so ist jedenfalls eine dieser Umkehrungen falsch. *Ob* es ein reines Interesse gibt, ist eine Tatsachenfrage, die wir nicht im voraus entscheiden können. Wir müssen empirisch untersuchen, ob es ein solches gibt und welche dieser Umkehrungen, *wenn* es ein solches gibt, falsch ist.

Nur wenn sich findet, daß es ein reines Interesse gibt, wird — dem Satz vom intuitiven Charakter aller unmittelbaren sinnlichen Interessen zufolge — auch ein Anlaß vorhanden sein, die Einteilung der nicht-intuitiven Interessen anzuwenden. Nehmen wir diese Einteilung nunmehr hinzu, so

können wir den drei als trivial erkannten Sätzen den folgenden hinzufügen:

4. Alle schlechthin dunklen Interessen sind nicht-intuitiv.

Dieser Satz ist so wenig a priori umkehrbar wie die anderen. Denn seine Umkehrung würde die Behauptung enthalten, daß alle ursprünglich dunklen Interessen auch schlechthin dunkel seien, daß also ein Interesse, das nicht an sich klar ist, auch nicht durch Nachdenken klar werden könne; eine Behauptung, die sich durch die Definition der in ihr vorkommenden Begriffe gewiß nicht begründen läßt, denn der Begriff eines diskursiven Interesses schließt keinen logischen Widerspruch ein. Die Existenz diskursiver Interessen bildet ein empirisches Problem von umso größerer Tragweite, als wir die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß alle intuitiven Interessen sinnlich und also *alle* reinen Interessen ursprünglich dunkel sind, so daß sich, wenn jene Umkehrung statthaft wäre, die Konsequenz ergäbe, daß wir über die sinnlichen Interessen hinaus auf bloße unauflösliche Gefühle beschränkt bleiben müßten; womit denn zugleich alle Möglichkeit einer Wissenschaft von praktischen Gesetzen abgeschnitten wäre.

Wir müssen also erstens untersuchen, welche von den durch unsere Einteilungen definierten Klassen überhaupt existieren. Wir müssen zweitens untersuchen, wie diese verschiedenen Klassen sich zu einander verhalten. Dabei wird es unsere Hauptaufgabe sein, die Arten der unmittelbaren Interessen zu bestimmen. Denn auf die unmittelbaren Interessen müssen sich alle anderen zurückführen lassen. Insofern sich aber ein unmittelbares Interesse (wenn es wenigstens nicht intuitiv ist) nur durch Rückschlüsse aus der Natur mittelbarer Interessen bestimmen läßt, werden wir genötigt sein, dabei mitunter den Umweg über eine vorhergehende Untersuchung mittelbarer Interessen einzuschlagen.

---

2. Abschnitt.
Untersuchung des sinnlichen Interesses.

1. Kapitel.
Von der Lust.

§ 180.

Wir wollen mit einer Untersuchung der am klarsten zu Tage tretenden Erscheinungsform des Interesses beginnen: derjenigen, die man im gewöhnlichen Sprachgebrauch als *Lust* bezeichnet. An diesen allgemeinen Sprachgebrauch werde ich mich anschließen und nicht an eine willkürlich eingeführte Terminologie eines Psychologen. Was man Vergnügen und Mißvergnügen, Genuß und Leid, Behagen und Unbehagen, Freude und Schmerz, Wonne und Qual nennt, alles dieses gehört unter den allgemeinen Begriff der Lust und Unlust. Das, was uns Lust bereitet, nennen wir *angenehm*, das, was uns Unlust bereitet, *unangenehm*.

Zur Vereinfachung unserer Untersuchung wollen wir uns vorläufig auf die Betrachtung dessen beschränken, was man Lust *an* etwas nennt, im Unterschied von der Lust *auf* etwas. Mit anderen Worten, wir wollen die Lust vorläufig nur in der Form des Gefallens betrachten und nicht in der des Begehrens. Das meiste, was wir dabei finden, wird sich leicht sinngemäß auf die Lust als Begehren übertragen lassen. Und nur, wo die Analogie zwischen diesen beiden Äußerungsformen der Lust einer Einschränkung bedarf, wird es nötig sein, besonders auf die Lust als Begehren einzugehen.

§ 181.

Lassen wir die zufälligen Entstehungsgründe der Lust außer Betracht und sehen wir nur auf das, was ihr als solcher eigentümlich ist, so zeigt sich zunächst, daß das Gefallen, das wir Lust nennen, jedenfalls kein reflektiertes Interesse ist. Ob ich Lust an etwas habe oder nicht, hängt nicht von einem Reflexionsakt ab.

Unter den Ursachen, weshalb ich gerade mit diesem oder jenem Gegenstand beschäftigt bin, der mir Lust oder Unlust bereitet, mag ein Reflexionsakt eine Rolle spielen, so daß, wenn dieser fehlte, auch die bestimmte Lust oder Unlust fehlen würde; wie z. B. wenn der durch einen Verlust entstandene Schmerz durch den Gedanken an den Verlust von neuem erweckt wird oder wenn der bloße Gedanke an die bevorstehende Erfüllung einer Sehnsucht uns mit Freude erfüllt. Ob aber, *wenn* uns der Gegenstand einmal gegeben ist, er uns wohl oder wehe tut, das zu entscheiden bedarf es keiner Reflexion. Die Lust an etwas muß also ein *unmittelbares* Interesse sein.

§ 182.

Ebenso wenig bedarf es eines Reflexionsaktes, um das Bewußtsein der Lust oder Unlust zu haben; vielmehr läßt sich bei der Lust gar nicht Interesse und Bewußtsein um das Interesse scheiden. Von einer Lust zu sprechen, die man zwar habe, deren man sich aber nicht bewußt sei, wäre widersinnig. Hierin kommt der intuitive Charakter der Lust zum Ausdruck. Wenn mich jemand fragt, ob mir etwas Lust oder Schmerz bereitet, und mich ersucht, gründlich nachzudenken, um zu einer zuverlässigen Entscheidung zu gelangen, so werde ich ihm erwidern, daß er nicht zu wissen scheine, was die

Worte „Lust“ und „Schmerz“ bedeuten. Wäre bei der Lust ein Urteil im Spiel, so könnte dies Urteil, wie jedes Urteil, irrig sein, und wir könnten also auch irriger Weise das Bewußtsein einer Lust haben. Dies wird aber niemand behaupten. Wenn ich von heftigen Zahnschmerzen befallen werde und man sagt mir, ich irrte mich, ich hätte gar keine Zahnschmerzen, so werde ich das nur als bitteren Hohn empfinden. Es kommt zwar vor, daß jemand einen Schmerz nicht haben würde, wenn er nicht in einem Irrtum befangen wäre, wie z. B., wenn jemand auf Grund einer falschen Nachricht betrübt ist. Der Irrtum ist dann aber nur die Ursache des Schmerzes. Der Schmerz selbst dagegen kann nicht Irrtum sein. Es gibt keine eingebildete Lust und keinen eingebildeten Schmerz. Man spricht zwar manchmal von eingebildeten Leiden. Wenn man aber genauer prüft, was damit gemeint ist und allein gemeint sein kann, so zeigt sich, daß sich der Irrtum, von dem hier die Rede ist, wieder auf die Ursache der Lust oder des Schmerzes und nicht auf diese selbst bezieht. Wenn ein Hysterischer über Schmerzen in einem Gliede klagt, oder wenn jemand, dem ein Glied amputiert worden ist, noch Schmerzen in diesem Gliede empfindet, so können wir streng genommen nur sagen, daß die Ursachen, über die hier geklagt wird, eingebildet sind. Ein sogenannter eingebildeter Schmerz unterscheidet sich in nichts von einem anderen. Deshalb hilft es auch nichts, einen Hysterischen damit zu trösten, daß er sich sein Leiden nur einbilde.

Nun haben wir zwar gefunden, daß nicht nur die auflöslichen, sondern auch die unauflöslichen Gefühle Reflexionsakte sind. Wenn man aber von Lust- und Unlustgefühlen spricht, so hat dabei das Wort „Gefühl“ eine ganz andere Bedeutung. Diese Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes „Gefühl“ hat es besonders verschuldet, daß das Verhältnis der Lust zu den nicht-begrifflichen Reflexionsakten in der

Psychologie bisher noch immer falsch beurteilt worden ist, indem man entweder, was das Gewöhnliche war, die zu den Reflexionsakten gehörigen Gefühle mit intuitiven Akten des Interesses verwechselte, oder umgekehrt die Phänomene der Lust als eine Art von Reflexionsakten zu deuten suchte. Ich werde, um diese Fehlerquelle auszuschließen, das Wort „Gefühl“ auf die ihm früher (§ 176) gegebene Bedeutung beschränken oder wenigstens, wo sich dies nicht ohne Zwang durchführen läßt, zur Ausschließung von Mißverständnissen ausdrücklich von Lust- oder Unlustgefühlen sprechen und nicht von Gefühlen schlechthin.

Allerdings ist es möglich, ein Urteil über die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit eines Gegenstandes zu fällen. Aber ein solches Urteil ist immer sekundär gegenüber der Lust oder Unlust. Um zu urteilen, daß ein Gegenstand angenehm oder unangenehm ist, müssen wir die Lust oder Unlust, und nicht nur diese selbst, sondern auch das Bewußtsein um sie schon haben. Dies beweist, daß die Lust in der Tat ein *intuitives* Interesse ist.

§ 183.

Um die weitere Frage zu entscheiden, ob die Lust ein sinnliches Interesse ist, wollen wir das Urteil über die Annehmlichkeit eines Gegenstandes näher betrachten. Wenn wir einen Gegenstand angenehm nennen, so drücken wir uns nicht genau aus; vielmehr entsteht allemal erst die Frage, *wem* der Gegenstand angenehm ist. Das Angenehme hat seinen Wert nicht an und für sich, sondern nur „für uns“. Das Urteil über die Annehmlichkeit eines Gegenstandes bezieht sich also nicht auf den Gegenstand schlechthin. Es widerspricht sich denn auch nicht, wenn von einem Gegenstand behauptet wird, er sei sowohl angenehm als auch unangenehm. Denn

was dem einen angenehm ist, kann dem anderen unangenehm sein, und auch derselben Person kann dasselbe zur einen Zeit angenehm und zur anderen unangenehm sein. Das Urteil über das Angenehme geht in dem, was es behauptet, gar nicht über das besondere Verhältnis hinaus, in das ich durch das Erlebnis der Lust zu dem Gegenstande trete. Ich gebe also dem Gegenstand in diesem Urteil keinen Wert, der ihm unabhängig von meinem Interesse an ihm zukäme. Diese Eigentümlichkeit des Urteils über das Angenehme nenne ich seinen *subjektiven* Charakter.

Das Urteil über das Angenehme ist denn auch immer ein *singuläres* Urteil, d. h. es bezieht sich unmittelbar nur auf Einzelgegenstände und nicht auf eine Klasse von Gegenständen. Es gibt zwar scheinbar auch allgemeine Urteile über das Angenehme. Man kann mit relativ großer Allgemeinheit behaupten, daß der Geruch des Schwefelwasserstoffs unangenehm ist und daß der Geschmack des Honigs angenehm ist. Aber wenn wir uns genauer fragen, worauf wir ein solches Urteil gründen, so zeigt sich, daß wir zu ihm nur auf dem Umwege über singuläre Urteile gelangen. Es beruht nur auf einer Verallgemeinerung beobachteter Einzelfälle. Streng genommen können wir der Allgemeinheit eines solchen Urteils auch gar nicht sicher sein.

Zu einem streng allgemeingültigen Urteil könnten wir nur gelangen, wenn wir die für die einzelne Lust oder Unlust des beurteilenden Subjekts wesentlichen Bedingungen in das allgemeine Urteil aufnehmen. Denn unter den gleichen individuellen Umständen muß sich natürlich auch die gleiche Lust oder Unlust einstellen. Der allgemeine Satz, zu dem wir so gelangen, enthält aber gar kein praktisches Urteil mehr, sondern drückt ein psychologisches Naturgesetz aus. Denn er ist nicht aus dem Erlebnis der Lust geschöpft, auf das er sich scheinbar gründet, sondern nur aus der allgemeinen Er-

wägung, daß unter gleichen Umständen Gleiches geschieht, und diese Voraussetzung ist ein theoretisches Urteil.

Das Urteil über das Angenehme ist ferner ein bloß *assertorisches* und kein apodiktisches. Der Wert, den wir dem Angenehmen geben, läßt sich nicht als notwendig einsehen. Wir müssen vielmehr bei der bloßen Konstatierung der Tatsache, daß uns ein Gegenstand angenehm ist, stehen bleiben. Das Interesse am Angenehmen hängt von dem zufälligen Gegebensein des Gegenstandes ab. Eine von dem Gegebensein des Gegenstandes unabhängige Einsicht in den Wert des Angenehmen wäre nur dadurch möglich, daß wir schon eine allgemeine Regel des Wertes voraussetzen, durch Unterordnung unter die sich die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit eines Gegenstandes bestimmen ließe. Alle Regeln über das Angenehme gewinnen wir aber erst durch eine Vergleichung einzelner Fälle, und wir können niemals sicher sein, wie weit wir dabei in der Verallgemeinerung gehen dürfen.

Das Interesse der Lust hängt also von den Umständen ab. Es richtet sich nicht unmittelbar auf eine Klasse von Gegenständen, so daß wir im voraus wissen könnten, ob der einzelne Gegenstand, der zu einer solchen Klasse gehört, Wert hat oder nicht. Das Interesse selbst, nicht nur das Bewußtsein um das Interesse, ist hier für uns zufällig. Es ist also ein *sinnliches* Interesse.

§ 184.

Es entsteht nunmehr die Frage: Welches ist der *Gegenstand* dieses sinnlichen Interesses? Wir wissen bereits so viel, daß der Gegenstand uns gegeben sein muß, damit sich das Interesse auf ihn richtet. Der Gegenstand ist uns aber nur gegeben durch das, was wir *Empfindung* nennen. Das Interesse kann sich also auch nur an der Emp-

findung des Gegenstandes äußern. Aber welches ist hier das Verhältnis des Interesses zur Empfindung?

Über dieses Verhältnis lassen sich vor einer näheren Untersuchung verschiedene Ansichten denken. Nach der einen Ansicht ist die Lust gar nichts anderes als eine bestimmte Art der *Empfindung* selbst. Nach einer zweiten Ansicht ist die Lust zwar nicht selbst eine Art der Empfindung, aber doch auch kein von der Empfindung verschiedenes Phänomen, das zu ihr in einem besonderen Verhältnis stehen müßte, sondern ein bloßes *Moment* an der Empfindung. Die Lust ist nach dieser Ansicht nur ein sogenannter „Gefühlston" der Empfindung. Sieht man dagegen die Lust als ein von der Empfindung verschiedenes Phänomen an, so bleiben noch verschiedene Möglichkeiten offen. Die Beziehung zwischen der Empfindung und der Lust ist entweder eine bloß kausale, der Art, daß die Lust nur ein subjektiver Zustand *ohne* eigene Beziehung auf einen Gegenstand ist, oder die Lust ist mit der Empfindung nicht nur kausal verknüpft, sondern enthält überdies eine *eigene* Beziehung auf einen Gegenstand. Im letzten Fall endlich entsteht die Frage, auf welchen Gegenstand sich die Lust bezieht. Hier kann man sich entweder vorstellen, daß der Gegenstand der Lust mit dem *Gegenstand* der Empfindung identisch ist, oder daß die Empfindung *selbst* den Gegenstand der Lust bildet. Welche von diesen Ansichten richtig ist, kann nur die empirische Untersuchung lehren.

Was die erste Frage betrifft, ob die Lust eine Art der Empfindung ist, so brauchen wir nur das aufgestellte Kriterium des Interesses anzuwenden. Wir brauchen danach nur zu wissen, ob die Lust überhaupt ein Interesse ist, um zu entscheiden, ob sie zu den Empfindungen gehören kann. Die Empfindung läßt uns nur das Dasein von etwas vorfinden. Sie weist aber nicht die Polarität auf, die das Kriterium des

Interesses bildet. Daß aber die Lust ein Interesse ist, steht außer Zweifel.

Nun kann man zwar mit vollem Recht von Lust- und Schmerzempfindungen sprechen; aber dies doch nur in dem Sinne, daß wir die Lust oder den Schmerz empfinden, nicht aber, als ob Lust und Schmerz selbst Empfindungen wären. Die Empfindung kann sich nämlich ebensowohl auf innere wie auf äußere Gegenstände beziehen. Sie kann also auch die Lust zum Gegenstand haben. Dann ist die Lust aber der *Gegenstand* der Empfindung und nicht selbst eine Empfindung. Man mag die Lust und Unlust vergleichen mit der Empfindung von Wärme und Kälte. So wenig aber die Empfindung der Wärme selbst die Wärme ist, so wenig ist die Empfindung der Lust selbst die Lust. Was sich bei dieser Analogie entspricht, ist Lust und Unlust einerseits und Wärme und Kälte andererseits, nicht aber Lust und Unlust einerseits und die *Empfindung* der Wärme und Kälte andererseits. So wenig die Empfindung der Wärme und Kälte die Gegensätzlichkeit der Wärme und Kälte zeigt, so wenig zeigt die Empfindung der Lust und Unlust die Gegensätzlichkeit von Lust und Unlust. Unser Kriterium genügt also, um die Lust von jeder Art der Empfindung zu unterscheiden, von den Organempfindungen ebensowohl wie von den gewöhnlich sogenannten Sinnesempfindungen. Empfindung kann nie ein Interesse sein, welches auch ihr Gegenstand sein mag.

Es entsteht daher die weitere Frage, ob die Lust ein bloßes Moment an der Empfindung ist oder ein selbständiges Phänomen neben der Empfindung. Hier läßt man sich nun leicht durch den Umstand, daß die Lust faktisch nicht isoliert von der Empfindung auftritt, zu der ersten Ansicht verleiten. Ich habe jedoch schon nachgewiesen, daß sich aus der faktischen Untrennbarkeit der Phänomene nicht schließen läßt, daß sie nicht real verschieden seien. Um aber einen positiven

Gegenbeweis gegen die Ansicht zu erhalten, daß die Lust ein bloßer Gefühlston der Empfindung sei, braucht man sich nur zu überzeugen, daß sie eine eigene Beziehung auf den Gegenstand enthält, die von derjenigen der Empfindung verschieden ist. Die Selbstbeobachtung zeigt denn auch, daß in der Lust selber die Richtung auf einen Gegenstand liegt. Sprachlich kommt dies schon dadurch zum Ausdruck, daß man von Lust *an* etwas spricht. Dieser Ausdruck hätte keinen Sinn, wenn nicht in der Lust die Beziehung auf einen Gegenstand läge; denn wir meinen mit diesem Ausdruck nicht etwa eine kausale Beziehung zwischen der Lust und einem anderen Gegenstand, sondern wir drücken damit etwas aus, was sich schon in dem Erlebnis der Lust selber vorfindet, eben das Gerichtetsein der Lust auf etwas. Wenn wir sagen, daß wir Lust an dem Geschmack des Honigs haben, meinen wir nicht, daß die Geschmacksempfindung die Ursache unserer Lust ist; wir denken dann vielmehr gar nicht an die Ursache der Lust. Daß nun dem, was wir mit diesem Ausdruck meinen, wirklich etwas entspricht, bestätigt die Selbstbeobachtung. Jeder wird zugeben, daß wir ein bestimmtes wirkliches Erlebnis wiedergeben, wenn wir sagen, wir hätten Lust an dem Geschmack des Honigs. Daß hiermit nicht nur ein Kausalurteil gefällt sein kann, läßt sich auch leicht aus Folgendem ersehen. Wenn die Beziehung auf den Geschmack eine kausale Beziehung wäre, so wäre ein einziger Fall nicht hinreichend, um ihr Bestehen mit Sicherheit festzustellen. Wir müßten erst einzelne Fälle vergleichen, um zu einem Schlusse darüber zu kommen, was die Ursache einer Lust ist. Denn wenn etwa behauptet würde, daß die Empfindung des Honiggeschmacks die Ursache der Lust sei, so würde dies die Behauptung einschließen, daß die fragliche Empfindung nicht auftreten könnte, ohne daß mit ihr die entsprechende Lust verbunden wäre. Und dieses wäre ein allgemeines Naturgesetz, das wir

als solches nicht aus einem Einzelfall erschließen können, sondern zu dessen Auffindung wir einer Vergleichung mehrerer Fälle bedürften. Die Beziehung dagegen, die wir meinen, wenn wir sagen, daß wir Lust an dem Geschmack des Honigs haben, ist etwas, dessen Bestehen wir mit völliger Sicherheit auf Grund eines einzigen Falles behaupten können. Wir brauchen dazu nur einmal die Empfindung des Honiggeschmacks zu haben.

Die Frage kann also nur noch sein, auf *welchen* Gegenstand sich die Lust bezieht, ob auf den Gegenstand der Empfindung oder auf die Empfindung selber. Um diese Frage leichter zu entscheiden, wollen wir ein Beispiel aus einem Sinnesgebiet betrachten, in dem die Unterscheidung zwischen der Empfindung und ihrem Gegenstand weniger Schwierigkeit macht als im Gebiete der Geschmacksempfindungen. Nehmen wir den Fall, daß wir ein unangenehmes Geräusch hören, und fragen wir uns, ob das, woran wir Unlust haben, das Geräusch oder die Empfindung des Geräusches ist. Wir nennen zwar das Geräusch unangenehm, aber dies besagt nur, daß es nicht sowohl der Gegenstand als vielmehr die Ursache unserer Unlust ist. In der Tat, das Geräusch als solches würde uns ganz gleichgültig sein, wenn wir es nur nicht hörten. Woran uns gelegen ist, ist nur, daß wir das Geräusch nicht hören, nicht aber, daß das Geräusch nicht da ist. Das Geräusch könnte fortbestehen: wenn wir es nur nicht zu hören brauchten, würden wir zufrieden sein. Geradeso bereitet uns die wohlklingendste Musik nur insofern Lust, als wir sie hören. Wir mögen wissen, daß sie ertönt, so läßt uns dies doch gänzlich kalt, wenn wir nicht Gelegenheit haben, sie zu hören. Und so ist es auch mit den anderen Empfindungen bewandt. Der Gegenstand der Empfindung könnte schwinden und könnte bleiben, wenn nur die Empfindung selbst, die lustbetont ist, bleibt, und die Empfindung, die unlustbetont ist, schwindet.

Die Lust ist also ein eigenes Phänomen neben der Empfindung, das nicht nur kausal mit ihr verknüpft ist, sondern eine eigene Beziehung zur Empfindung als zu ihrem Gegenstand hat.

2. Kapitel.

Von den Modifikationen des sinnlichen Interesses.

§ 185.

Für die Theorie des Interesses entsteht dadurch eine Schwierigkeit, daß die Phänomene der Lust und Unlust durch den Zusammenhang, in dem sie mit anderen Phänomenen auftreten, gewisse Modifikationen erleiden. Diese Modifikationen der Lust werden nicht so leicht als das erkannt, was sie wirklich sind, wodurch dann der Anschein entsteht, als hätte man Phänomene vor Augen, die von denen der Lust und Unlust ursprünglich verschieden sind. Ich will deshalb, soweit es nötig ist, um einen solchen Anschein zu zerstreuen, auf diese Modifikationen der Lust noch etwas eingehen.

Die einzelnen Lust- und Unlustgefühle stehen nicht isoliert neben einander, sondern verschmelzen mit einander. Es entsteht durch das Zusammentreffen der einzelnen zu einem Zeitpunkt in uns vorhandenen Lust- und Unlustgefühle ein Übergewicht von Lust oder Unlust. Dadurch ergibt sich ein „Gesamtgefühl“, das man *Stimmung* oder auch *Laune* nennt und von dem man nicht angeben kann, welches der Gegenstand ist, auf den es sich bezieht. Diese Objektlosigkeit der Stimmung macht nun keine Schwierigkeit gegenüber unserem Satz von der Beziehung der Lust auf einen Gegenstand, denn diese Stimmung ist ihrerseits nicht eine eigene Lust oder Unlust, weshalb auch schon der Sprachgebrauch das besondere Wort „Stimmung“ geprägt hat. Sie ist nur das Resultat aus dem Zusammenwirken der gleichzeitig vorhandenen Lust- oder Unlustgefühle.

§ 186.

Ich habe von der Unmöglichkeit gesprochen, die Lustgefühle von den Empfindungen zu isolieren. Sieht man nun genauer zu, so bedarf dieser Satz einer gewissen Einschränkung, und die Notwendigkeit dieser Einschränkung ist ein neuer Umstand, der gegen die Ansicht spricht, daß die Lust nur ein Gefühlston an der Empfindung sei. In der Tat besteht die Untrennbarkeit von Lust und Empfindung nur insofern, als jede Lust sich auf eine Empfindung bezieht und andererseits jede Empfindung mit größerer oder geringerer Lust oder Unlust verbunden ist. Aber diese Untrennbarkeit besteht nicht in dem Sinne, daß eine bestimmte Lust untrennbar mit einer *bestimmten* Empfindung verbunden wäre. Sondern es besteht insofern eine Ablösbarkeit der Lust von der Empfindung, als die Lust von der einen Empfindung abgetrennt und auf eine andere übertragen werden kann. Dies wäre nicht zu verstehen, wenn die Lust ein bloßes Moment an einer Empfindung wäre, denn dann besäße sie ja keine reale Selbständigkeit, so daß sie sich von der Empfindung ablösen könnte. In der Tat gibt es eine solche *Übertragung* der Lust von der einen Empfindung auf die andere. Diese Übertragung findet statt vermittelst der Assoziation der Vorstellungen. Der Gegenstand der einen Lust ist unmittelbar oder mittelbar assoziativ verknüpft mit einem anderen Gegenstand, und dies vermittelt die Übertragung der Lust von dem einen Gegenstand auf den anderen. So ist es bekannt, daß die Lust sich von der Vorstellung des Zwecks auf die Vorstellung des Mittels überträgt. Das Vergnügen am Besitz des Geldes oder überhaupt am Besitz beruht auf einer solchen Übertragung der Lust von der Vorstellung des Zwecks auf die des Mittels. An und für sich interessieren wir uns nicht für den Besitz des Geldes, sondern für den Genuß, den wir

uns durch die Verwendung des Geldes verschaffen können. Aber durch die Assoziation zwischen den Vorstellungen des Zwecks und des Mittels überträgt sich die Lust auf die Vorstellung des Mittels. Hierdurch erklärt sich die Lust am Besitz. Hierdurch erklären sich zugleich viele andere uns geläufige Erscheinungen. Das Vergnügen am Empfang von Briefen überträgt sich leicht auf den Überbringer, woraus sich die Beliebtheit der Briefträger erklärt. Das Mißvergnügen am Verlust des Geldes, das seinerseits schon auf einer solchen Übertragung beruht, überträgt sich weiter auf den Empfang von Rechnungen. Auf diese Weise kann es auch dazu kommen, daß die Lust selbst eine Quelle der Unlust und die Unlust selbst eine Quelle der Lust wird: wenn nämlich die Vorstellung der Lust oder Unlust assoziiert ist mit der Vorstellung einer durch sie hervorgerufenen Wirkung, die ihrerseits für uns eine Quelle des entgegengesetzten Gefühls ist. So besteht in vielen Religionen die Vorstellung, daß ein an Not und Schmerzen reiches Leben einen Entgelt durch desto größere Glückseligkeit in einem zukünftigen Leben findet. Die mit der Erwartung dieses Glücks verbundene Lust überträgt sich schließlich auf das Leiden selber, und so wird dieses Leiden eine Quelle des Vergnügens, woraus sich der Brauch der Selbstkasteiung bei vielen religiösen Sekten erklärt; einer Selbstkasteiung, die nicht nur in der Hoffnung auf die dadurch im Jenseits zu gewinnende Lust geübt wird, sondern ihrerseits zu einer unmittelbaren Quelle von Lust werden kann.

Die assoziative Verknüpfung, die die Übertragung der Lust vermittelt, braucht aber nicht etwa notwendig eine solche zwischen den Vorstellungen von Mittel und Zweck, oder, allgemeiner, von Ursache und Wirkung zu sein: es genügt, daß überhaupt eine Assoziation besteht. Ein Beispiel dafür bietet die Vorliebe oder Abneigung, die wir gegenüber

gewissen Namen, insbesondere Personennamen, haben. Diese erklärt sich, soweit sie nicht auf der unmittelbaren Klangwirkung der Namen beruht, dadurch, daß wir früher Trägern eines solchen Namens begegnet sind, die uns einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck hinterlassen haben, und daß wir dann bei der Begegnung mit einer uns noch nicht bekannten Person des gleichen Namens für oder gegen sie voreingenommen sind.

Hierher gehören auch die mit der Wahrnehmung der Ausdrucksbewegungen verbundenen Lustgefühle. Die Lust- und Unlustgefühle werden von gewissen Ausdrucksbewegungen begleitet. Die Vorstellung dieser Ausdrucksbewegungen kann dann ihrerseits die Lust oder Unlust reproduzieren, wodurch sich z. B. erklärt, daß die bloße Ausdrucksbewegung, durch die sich eine Lust oder Unlust äußert, zu einer Verstärkung dieser Lust oder Unlust Anlaß gibt. Es ist bekannt, daß der bloße Anblick des Lachens anderer uns vergnügt stimmen kann, sowie daß Menschen, die gewohnt sind, Ausbrüche des Affekts zu unterdrücken, in einen um so heftigeren Affekt geraten können, wenn sie einmal dem Ausdrucksbedürfnis nachgeben.

Hierher gehört auch das ganze Gebiet dessen, was man Mitgefühl oder Sympathie nennt.

Sympathie liegt noch nicht vor, wo die Lust oder Unlust des einen vom anderen „geteilt" wird, in dem Sinne, daß, was dem einen wohl oder wehe tut, den anderen in *gleicher* Weise berührt; es genügt auch nicht, daß das *Bewußtsein* um die Gleichheit des Gefühls beim anderen hinzukommt, noch auch, daß die Lust des einen durch die des anderen *bedingt* ist, so daß die gleichen Gefühle in uns gerade durch die Wahrnehmung der fremden Ausdrucksbewegungen erweckt werden. Was man im engeren Sinne *Teilnahme* nennt, besteht nicht sowohl darin, daß wir mit dem anderen die gleiche

Freude oder den gleichen Schmerz erleben, als vielmehr darin, daß unser Wissen um seine Freude uns zur Freude und unser Wissen um seinen Schmerz uns zum Schmerz wird. Eigentliche Sympathie liegt also gerade da vor, wo der eine mit dem anderen *nicht* dasselbe fühlt, sondern wo das Bewußtsein der fremden Freude oder des fremden Leids seinerseits zum *Gegenstand* eigener Freude oder eigenen Leids wird. Aber eben auch hier ist es nur das *Bewußtsein*, daß der andere sich freut oder leidet, und nicht unmittelbar Freude und Leid des anderen, was den Gegenstand unserer Lust oder unseres Leides bildet. Wie dieses Bewußtsein ein Gegenstand von Lust oder Unlust werden kann, ist nicht schwieriger zu begreifen, als wie die Voraussicht eigener künftiger Lust oder Unlust ein solcher werden kann, und es liegt daher kein Grund vor, für die Gefühle der Teilnahme einen anderen, von der sinnlichen Lust unabhängigen Erklärungsgrund zu suchen.

Die Erscheinung der Übertragung zeigt sich am ausgeprägtesten in den Fällen, wo die Vorstellung, die das primäre Objekt der Lust bildete, ganz aus dem Bewußtsein verschwindet, sei es, daß sie unwillkürlich aus ihm schwindet, d. h. daß ihr Gegenstand vergessen wird, oder sei es, daß sie willkürlich aus dem Bewußtsein verdrängt wird. Eine solche willkürliche Verdrängung einer Vorstellung kann geradezu durch die mit ihr verbundene Unlust bewirkt sein. Wenn eine Vorstellung eine Quelle von Unlust ist, so entsteht die Tendenz, sie aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Diese Unlust besitzt aber eine gewisse Selbständigkeit, die sich gerade dadurch zeigt, daß die Unlust sich gelegentlich auf eine andere Vorstellung überträgt, indem sie sich sozusagen ein ganz unschuldiges Objekt sucht. Hierauf beruhen manche pathologische Erscheinungen, besonders hysterischer Art, die man dann dadurch beseitigen kann, daß man den ursprünglichen Bewußtseinszusammenhang wieder herstellt, so daß das Ob-

jekt, das aus dem Bewußtsein verdrängt war, wieder in das Bewußtsein eintritt und so der Affekt auf sein primäres Objekt von dessen Stellvertretern zurückgeleitet wird; ein Heilungsverfahren, das gerade darum schwierig ist, weil der Affekt ja erst die Ursache der Verdrängung seines ursprünglichen Objekts ist und als Widerstand gegen die Wiederherstellung des ursprünglichen Bewußtseinszusammenhangs wirkt.

§ 187.

Eine wichtige Modifikation des sinnlichen Interesses beruht auf dem Einfluß der *Aufmerksamkeit.*

Gegen die Behauptung, daß die Lust sich auf die Empfindung bezieht, scheint der Umstand zu sprechen, daß die Empfindung, die den Gegenstand der Lust bildet, sich der Beobachtung oft entzieht, und daß sogar die Lust oder Unlust um so stärker ist, je weniger unsere Aufmerksamkeit der Empfindung zugewandt ist, je mehr wir uns vielmehr dem *Gegenstand* der Empfindung zuwenden. In der Tat, wenn z. B. ein zorniger Mensch seine Aufmerksamkeit von dem Verhalten des anderen ablenkt, das ihn zum Zorn reizt, um sie auf seine eigenen Empfindungen zu richten, so wird sein Zorn sehr bald an Heftigkeit nachlassen. Man kann aber aus solchen Beispielen nicht schließen, daß die Lust sich auf den Gegenstand der Empfindung bezieht. Je mehr wir unsere Aufmerksamkeit dem Gegenstand der Empfindung zuwenden, desto lebhafter wird die Empfindung. Gerade hierdurch wird verständlich, daß die Lust um so lebhafter wird, je mehr unsere Aufmerksamkeit dem Gegenstand der Empfindung zugewandt ist. Denn wenn wir die Lust an der Empfindung haben, so ist es begreiflich, daß wir auch an der lebhafteren Empfindung die lebhaftere Lust haben. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß wir eine Empfindung beachten

müßten oder eine innere Wahrnehmung von der Empfindung haben müßten, um an ihr Lust zu haben. Eine solche Annahme wäre nur notwendig unter der Voraussetzung, daß die Lust sich nur vermittelst einer Beobachtung der Empfindung auf diese beziehen könnte, daß also die Lust keine eigene Beziehung auf einen Gegenstand haben könnte. Wenn man diese Voraussetzung nicht macht, so entfällt die genannte Schwierigkeit von selbst.

Die Verstärkung, die die Lust unter dem Einfluß der Aufmerksamkeit erfährt, bringt nun bedeutende Modifikationen des sinnlichen Interesses mit sich. Der Einfluß der Aufmerksamkeit genügt, um eine zuerst unmerkliche Lust bis zu dem höchsten Grade der Leidenschaft zu steigern. Durch den verstärkenden Einfluß der Aufmerksamkeit erklärt sich z. B. der bekannte Reiz des Verbotenen. Durch das Verbot wird die Aufmerksamkeit auf das Verbotene gelenkt, wodurch die Lust, die etwa durch seine Vorstellung geweckt wird, eine Verstärkung erfährt.

Durch diesen Einfluß der Aufmerksamkeit kommt es denn auch leicht dazu, daß die auf ein sekundäres Objekt übertragene Lust stärker wird als die Lust an dem primären Objekt. So verhält es sich bei der Habgier. Durch die Beschäftigung der Phantasie mit dem Reiz der Anhäufung von Besitz wird die Lust am Bewußtsein des Besitzes verstärkt, und so kann schließlich das Interesse am Mittel stärker werden als das Interesse am Zweck, von dem es ursprünglich nur entlehnt ist. So leidet der Geizige schließlich lieber Not und Entbehrungen, als daß er etwas von seinem Gelde hergibt. Auf dieselbe Weise erklärt es sich, daß die Sympathiegefühle stärker werden können als die ursprünglichen Gefühle gegenüber unseren eigenen Empfindungen.

So kann durch das Zusammenwirken der assoziativen Übertragung der Lustgefühle und ihrer Verstärkung durch

die Aufmerksamkeit eine völlige Verkehrung der ursprünglichen Gefühle in deren Gegenteil eintreten. Lust verwandelt sich in Schmerz und Schmerz in Lust. Das Leiden des einen kann für den anderen zur Freude werden und umgekehrt. Durch Konzentration der Aufmerksamkeit bringt es der religiöse Fanatiker dahin, daß der Schmerz der Selbstpeinigung ihm zur höchsten Wollust wird. In ähnlichem Sinne wirkt auch die Erziehung vielfach auf den Menschen ein. Sie gewöhnt z. B. den Menschen daran, sich für seinen guten Ruf in der Gesellschaft zu interessieren, und dies Interesse kann dadurch stärker werden als alle Interessen, die es zunächst nur mittelbar rechtfertigen, stärker selbst als das Interesse am Leben. Auch an den Erscheinungen der Mode läßt sich das Gleiche beobachten. Die Sucht, anderen zu gefallen, verwandelt Schmerz in Lust. So wird es manchem zur Freude, sich den Foltern einer unzweckmäßigen Bekleidung zu unterziehen, in dem bloßen Bewußtsein, anderen desto mehr zu gefallen. Umgekehrt bringen es hysterische Personen dahin, in ihren künstlichen Leiden umso mehr zu schwelgen, je mehr es ihnen gelingt, durch die Erregung der Teilnahme anderer diesen Qualen zuzufügen.

Alles dieses muß man im Auge behalten, um sich durch die erörterten Modifikationen des sinnlichen Interesses nicht über seinen wahren Ursprung täuschen zu lassen.

§ 188.

Man könnte in diesem Zusammenhang die Frage stellen, ob sich angesichts der Übertragbarkeit der Lust die Behauptung aufrecht erhalten läßt, daß alle Lust an etwas ein unmittelbares Interesse ist. Um über diese Frage Klarheit

zu gewinnen, genügt es, sich zu erinnern, daß die Mittelbarkeit des Interesses nicht genetisch zu verstehen ist. Ein Interesse an etwas wird dadurch, daß es von einem anderen Gegenstand entlehnt ist, noch nicht zu einem mittelbaren Interesse. Die Lust des Geizigen am Bewußtsein seines Reichtums ist darum, weil sie von der Vorstellung des Zwecks auf die des Mittels übertragen ist, nicht etwa eine mittelbare Lust. Das Geld interessiert ihn gerade *nicht* als Mittel, sondern an sich selbst. Wir haben überhaupt keine Lust an etwas *als* Mittel zum Zweck oder *als* Gegenstand einer Klasse. Wir können zwar Lust an etwas haben, was Mittel zu einem Zweck oder Gegenstand einer Klasse ist, aber wir haben nicht *insofern* Lust daran, *als* es dieses ist. Die Vermittlung betrifft hier nur die Entstehung der Lust und nicht die Art ihrer Beziehung auf den Gegenstand. Es gibt also keine reflektierte Lust an etwas.

Anders verhält es sich in dieser Beziehung allerdings mit der Lust *auf* etwas, d. h. mit der Lust, sofern sie sich in der Form des Begehrens zeigt. Diese ist in der Tat auch als reflektiertes Interesse möglich. Ich kann Lust auf etwas haben, sofern es mir das Mittel zur Erreichung eines Zwecks ist. Wir begehren den Besitz des Geldes *als Mittel* für unsere Zwecke. Es liegt hier nicht nur außer dem Begehren ein Urteil vor, durch das wir das Geld als Mittel zum Zweck denken, sondern das Begehren richtet sich auf das Geld nur insofern, als wir es als Mittel zu einem Zweck denken, den wir begehren. Es ist also ein reflektiertes Interesse. Es gibt daher zwar kein mittelbares sinnliches Gefallen, wohl aber ein mittelbares sinnliches Begehren.

§ 189.

Unsere Untersuchung hat uns zu dem Ergebnis geführt, daß die Lust ein sinnliches Interesse ist. Nun spricht man zwar auch von intellektueller Lust; man versteht darunter aber meist eine solche, die mit intellektuellen Vorstellungen verbunden ist. Für die Frage, ob ein Interesse intellektuell oder sinnlich ist, kommt es indessen nicht auf den Ursprung der Vorstellungen an, die die Ursache oder auch den Gegenstand des Interesses bilden, sondern auf den Ursprung des Interesses selbst. Als Fälle von intellektueller Lust führt man in der Psychologie gewöhnlich das Wohlgefallen am Schönen und Guten an. Man stellt also die Lust am Schönen und Guten der am Angenehmen gegenüber. Nun könnte es zwar sein, daß dem Unterschied der Gegenstände ein Unterschied der Interessen hinsichtlich ihres Ursprungs entspricht. Es *braucht* aber nicht so zu sein. Wir dürfen nicht im voraus annehmen, daß es sich so verhält.

Befragen wir die Erfahrung, wie wir uns dem Schönen und Guten gegenüber verhalten, so finden wir, daß hier allerdings eine Lust im Spiele ist. Man spricht mit Recht von „ästhetischem Genuß", sowie auch von „moralischer Befriedigung". Mit den Vorstellungen des Schönen und Guten ist also sicher eine Lust verbunden. Aber es ist die Frage, ob diese Lust das Schöne und Gute zum Gegenstand hat.

Ästhetischer Genuß ist das, was uns dazu treibt, uns der Betrachtung des Schönen hinzugeben und bei ihr zu verweilen, so wie uns auch die Unlust dazu treibt, uns von der Betrachtung des Häßlichen abzuwenden. Die Lust an der Betrachtung des Schönen ist aber noch nicht eine Lust am Schönen selbst, und die Unlust an der Betrachtung des Häßlichen ist noch nicht eine Unlust am Häßlichen selbst, sondern diese Lust und Unlust bezieht sich auf unseren

eigenen Empfindungszustand. Das zeigt sich wieder besonders deutlich daran, daß diese Lust und Unlust von dem Bewußtsein der Existenz des Gegenstandes, nämlich des Schönen oder Häßlichen, ganz unabhängig ist. Ob der schöne Gegenstand wirklich existiert, ist für die Lust gleichgültig, wenn uns nur die Anschauung von ihm vergönnt ist, und die Unlust am Beschauen des Häßlichen würde nicht geringer sein, wenn wir annehmen könnten, daß die Existenz des angeschauten Gegenstandes nur eingebildet sei.

Ähnlich, wenn auch nicht ebenso, verhält es sich mit der moralischen Befriedigung. Die Befriedigung, die wir bei der Erfüllung unserer Pflicht haben, oder der Schmerz der Reue, der auf die Übertretung der Pflicht folgt, ist ein Verhalten, das sich auf unseren eigenen Zustand bezieht und nicht unmittelbar auf die Erfüllung oder Übertretung der Pflicht selber. Wir haben hier eine Lust und Unlust ganz von der Art, wie wir sie bisher beschrieben haben. Man kann allgemein sagen, daß die Erfüllung dessen, was wir begehren, uns Lust und seine Nichterfüllung Unlust bereitet. Nun gibt es in uns einen Antrieb zur Pflichterfüllung und zum Unterlassen von Pflichtverletzungen. Je nachdem dieser Trieb befriedigt wird oder nicht, empfinden wir daher Lust oder Unlust. Wir haben also keinen Grund, eine besondere intellektuelle Lust anzunehmen, bloß weil etwa die Vorstellung des Guten und Schönen selber eine intellektuelle Vorstellung ist. Ob es unabhängig von dieser Lust an der Vorstellung des Schönen und Guten noch ein Interesse gibt, das sich auf das Schöne und Gute selber richtet, ist eine andere Frage, die wir später genau untersuchen müssen.

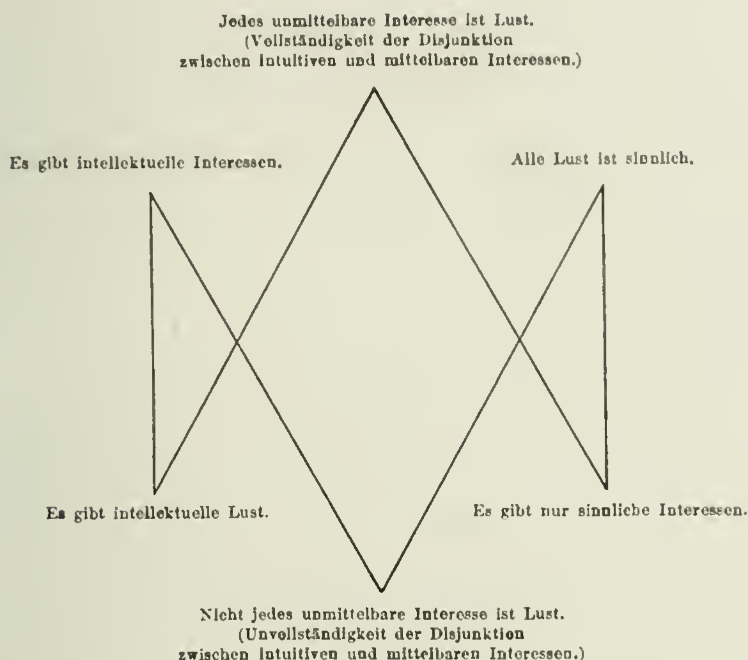
§ 190.

Hier müssen wir uns nun vor einem voreiligen Schluß in Acht nehmen. Der Satz, daß alle Lust sinnlich ist, ist in der Psychologie schon längst aufgestellt worden, aber man hat im allgemeinen einen falschen Schluß aus ihm gezogen, nämlich den Schluß auf den sinnlichen Ursprung aller Interessen. Und umgekehrt: durch die Falschheit dieser Lehre vom sinnlichen Ursprung aller Interessen ist man veranlaßt worden, an der Tatsache des sinnlichen Charakters der Lust wieder irre zu werden; so nahe liegt das Vorurteil, auf dem dieser Fehlschluß beruht. Dieses Vorurteil besteht in nichts anderem als in der Verkennung des Unterschieds der Begriffe eines unmittelbaren Interesses und eines unmittelbar bewußten Interesses, in der Verwechslung der Einteilungen der Interessen in unmittelbare und mittelbare einerseits und in intuitive und nicht-intuitive andererseits. Man sieht also die Einteilung der Interessen in intuitive einerseits und mittelbare andererseits als vollständig an. Unter dieser Voraussetzung bleibt in der Tat kein anderes unmittelbares Interesse übrig als die Lust. Denn „Lust“ bedeutet, wie wir gesehen haben, nichts anderes als „intuitives Interesse“. Alle unmittelbaren Interessen müßten also, wenn mit der Unmittelbarkeit des Interesses die des Bewußtseins um das Interesse notwendig verbunden wäre, Lust sein. Wenn aber alle Lust sinnlich ist und es keine unmittelbaren Interessen außer der Lust geben kann, so folgt, daß es auch keine anderen als sinnliche Interessen geben kann.

Wer auf der anderen Seite die Existenz reiner oder „intellektueller“ Interessen anzunehmen Grund findet, wird durch dieselbe Verwechslung genötigt, den sinnlichen Charakter aller Lust zu bestreiten. Denn wenn man jedes unmittelbare

Interesse als Lust ansieht, so setzt die Möglichkeit intellektueller Interessen eine intellektuelle Lust voraus.

Das so entstehende Dilemma können wir uns durch das folgende Schema übersichtlich machen, wodurch sich zugleich das Problem unserer weiteren Untersuchung auf seine bestimmteste Form bringen läßt.



Es wird unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, ob es intellektuelle Interessen gibt. Wenn wir finden, daß es sie gibt, so werden wir zu dem Schluß kommen, daß nicht alle unmittelbaren Interessen intuitive sind, denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Existenz intellektueller Interessen mit dem sinnlichen Charakter aller Lust in Einklang bringen. Wir wollen zunächst untersuchen, ob es ein intellektuelles Interesse am Schönen gibt, und dann, ob es ein intellektuelles Interesse am Guten gibt.

Ich werde also zuerst die Theorie des ästhetischen und dann die des sittlichen Interesses entwickeln. Da wir aber allen Grund haben, hier mit der Möglichkeit eines nicht-intuitiven unmittelbaren Interesses zu rechnen — eines Interesses, das sich jedenfalls der unmittelbaren Beobachtung nicht darbietet, denn zunächst wissen wir nichts von der Existenz eines solchen —, so werden wir gut tun, die Tatsachen, die sich unmittelbar beobachten lassen, sorgfältig zu scheiden von den Schlüssen, die sich aus ihnen ziehen lassen; denn nur dann läßt sich deutlich übersehen, welche Voraussetzungen für jeden einzelnen Satz der Theorie gebraucht werden. Ich werde deshalb jedesmal die deskriptive Analyse und die Theorie genau von einander trennen.

---

3. Abschnitt.

Untersuchung des ästhetischen Interesses.

1. Kapitel.

Deskriptive Analyse des ästhetischen Gefühls.

§ 191.

Unser praktisches Verhältnis dem Schönen gegenüber liegt für die innere Beobachtung vor in dem, was man das „ästhetische Gefühl" nennt. Dieses Gefühl enthält zweifellos eine *Schätzung* und ist also ein Interesse in dem erklärten, allgemeinen Sinne des Wortes.

Das erste, was uns auffällt, wenn wir diese Schätzung betrachten, ist der Anspruch auf *Objektivität*, durch den sie sich von der Lust am Angenehmen unterscheidet. Sie bezieht sich geradezu auf den schönen Gegenstand und erteilt ihm den Wert ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu uns selbst. Das ästhetische Gefühl des einen kann daher auch mit dem des anderen in Widerspruch treten. Und hierin zeigt sich gerade ein bemerkenswerter Gegensatz zu dem Charakteristischen der Lust. Wenn der eine sagt, ein Parfüm sei ihm angenehm, und der andere sagt, es sei ihm widerlich, so ist zwischen ihnen kein Widerspruch vorhanden, denn jeder behauptet nur etwas über seinen eigenen Empfindungszustand. Wenn wir aber von der Schönheit einer Landschaft oder eines Menschen ergriffen sind, so würde die Behauptung eines anderen, daß der Gegenstand unserer Betrachtung nicht schön sei, unserem

ästhetischen Gefühle widersprechen, denn das ästhetische Gefühl des einen und anderen bezieht sich nicht auf seinen eigenen Empfindungszustand, sondern auf einen identischen Gegenstand. Es liegt also in dem Phänomen, das wir ästhetisches Gefühl nennen, faktisch ein Anspruch auf Objektivität, d. h. die Behauptung, daß dem schönen Gegenstand selber, ohne Rücksicht auf unser oder anderer Wesen Verhalten zu ihm, ein Wert zukommt, eben der Wert, den wir ästhetisch nennen.

§ 192.

In welcher Hinsicht beurteilen wir nun den Gegenstand in dem ästhetischen Gefühl als wertvoll? Wir schätzen ihn nicht auf Grund eines allgemeinen Merkmals, das wir an ihm vorfinden und das uns als ein Mittelbegriff dienen könnte, um den Gegenstand als schön zu erweisen, indem wir ihn mittels dieses Begriffs unter eine allgemeine Regel des Wertes subsumieren. Wir schätzen ihn also nicht als Element einer begrifflich bestimmten Klasse, von der wir voraussetzen, daß jeder zu ihr gehörige Gegenstand ästhetischen Wert hat. Wir schätzen ihn vielmehr in Hinsicht auf das, als was er uns in der *Anschauung* gegeben ist, in seiner vollen individuellen Bestimmtheit. Wenn wir gefragt werden, warum uns der Gegenstand ästhetisch gefällt, so sind wir in Verlegenheit um eine Antwort. Wir lassen uns nicht darauf ein, die Schönheit des Gegenstandes zu beweisen, sondern wir können den Frager nur zu einer eingehenden Betrachtung des Gegenstandes auffordern. Wir kennen kein allgemeines Gesetz, durch dessen Anwendung sich der ästhetische Wert eines Gegenstandes bestimmen ließe. Ein solches Gesetz müßte den Gegenstand auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer Begriffsklasse bestimmen. Alle Gesetze, die wir kennen, bestimmen ihren Gegenstand aber nur *relativ*, d. h. nur hin-

sichtlich seines Verhältnisses zu anderen Gegenständen. Ein Naturgesetz bestimmt ein Geschehen entweder als Bedingung für das Eintreten eines anderen oder als Folge des Eintretens eines anderen. Ein Sittengesetz andererseits bestimmt eine Handlung als wertvoll nur hinsichtlich der von ihr betroffenen Interessen anderer Personen. Alle gesetzlichen Bestimmungen sind also nur relativ. Der ästhetische Wert eines Gegenstandes gilt uns dagegen als etwas hinsichtlich aller Gesetze Zufälliges, sofern er sich weder aus einem Naturgesetz noch aus einem Sittengesetz ableiten läßt. Die ästhetische Schätzung betrifft daher den Gegenstand unabhängig von seinem Verhältnis zu anderen Gegenständen. Sie bezieht sich vielmehr auf den Gegenstand schlechthin, und insofern kann man auch sagen, daß die ästhetische Wertung den Gegenstand *absolut* bestimmt.

Hiergegen könnte man zwar gewisse Fälle anführen, in denen wir in der Tat den Gegenstand der ästhetischen Schätzung bestimmten begrifflichen Regeln unterwerfen. Dies ist immer dann der Fall, wenn wir wissen, daß der Gegenstand einem bestimmten *Zweck* dient. Wenn wir den Zweck eines Gegenstandes kennen, können wir begrifflich bestimmte Regeln darüber aufstellen, wie der Gegenstand beschaffen sein muß, um seinem Zweck zu genügen. Wenn in der anschaulichen Erscheinung eines solchen Gegenstandes etwas anzutreffen ist, was diesen Bedingungen seiner Zweckmäßigkeit widerstreitet, so mißfällt er uns ästhetisch. Wir können in einem solchen Fall, wo der ästhetische Wert durch den Zweck des Gegenstandes auf begrifflich bestimmte Bedingungen eingeschränkt ist, mit KANT von „anhängender Schönheit“ im Unterschied von „freier Schönheit“ sprechen. Bei näherer Prüfung zeigt sich aber, daß es sich hier nur um *negative* Bedingungen des ästhetischen Wertes handelt. Einem Gegenstand, der diesen Bedingungen nicht genügt, geben wir

keinen ästhetischen Wert. Ein Gegenstand, der ihnen genügt, gilt uns aber darum noch nicht als ästhetisch wertvoll. Wenn sich auf einem Bilderrahmen, wie dies eine Zeit lang Mode war, selbst wieder bildliche Darstellungen finden, so mißfällt uns dies. Denn der Rahmen hat den Zweck, das Bild gegen die Umgebung abzuschließen, und diesem Zwecke widerstreitet es, wenn er selbst ein Bild enthält. Ein Gebäude, das uns als Zirkus wohl gefallen würde, stößt uns ab, wenn wir erfahren, daß es ein Dom sein soll; denn es widerstreitet seinem Zweck, der Erbauung zu dienen. Musik zu einem gegebenen Texte, die uns an und für sich gefallen würde, mißfällt uns, wenn sie dem Inhalt des Textes nicht angemessen ist. Die weichen Züge eines Menschen werden uns häßlich erscheinen, wenn der Beruf des Menschen Festigkeit und Strenge erfordert. Aber ein Rahmen, der nicht mit bildlichen Darstellungen versehen ist, gilt uns darum noch nicht als schön, so wenig wie ein Dom, weil er nicht mit einem Zirkus zu verwechseln ist, oder Musik, die nichts dem Inhalt des Textes Widerstreitendes hat, oder ein Gesicht, dessen Züge nichts verraten, was dem Beruf des Menschen nicht entspräche. Aus diesen Betrachtungen geht hervor, daß die begrifflich faßbaren Regeln der Schönheit nur notwendige, nicht aber hinreichende Bedingungen der ästhetischen Schätzung enthalten.

§ 193.

Es genügt aber noch nicht, zu sagen, daß die ästhetische Schätzung sich auf den Gegenstand hinsichtlich seiner anschaulichen Bestimmtheit bezieht. Wir müssen hier noch zweierlei unterscheiden. Ein Gegenstand wird ästhetisch beurteilt nicht hinsichtlich dessen, was an ihm für die Empfindung bestimmt ist, d. h. nicht hinsichtlich seiner einzelnen, sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, sondern hinsichtlich der

Form, wodurch die Mannigfaltigkeit der an ihm empfindbaren qualitativen Bestimmungen ein Ganzes bildet, und wodurch er erst zu dem ästhetischen Gegenstand wird. Eine Melodie oder Harmonie wird ästhetisch geschätzt nicht hinsichtlich der einzelnen Töne, die in ihr zu einem Aggregat verbunden sind, sondern gerade hinsichtlich des Verhältnisses der einzelnen Töne zu einander, wodurch erst das gebildet wird, was wir Melodie oder Harmonie nennen. Nun kann uns zwar auch ein einzelner Ton oder eine einzelne Farbe ästhetisch gefallen. Aber auch dann gefällt uns nicht sowohl die Farben- oder Tonqualität an und für sich, als vielmehr das Verhältnis des Mannigfaltigen, was auch hier in der zeitlichen oder räumlichen Ausbreitung des Tons oder der Farbe anzutreffen ist. Was uns ästhetisch an einem Ton oder einer Farbe gefällt, ist die *Reinheit*, nämlich die Gleichmäßigkeit in der qualitativen Erfüllung einer Zeit oder eines Raumes. Ein Gegenstand wird also ästhetisch geschätzt nicht hinsichtlich des einzelnen Mannigfaltigen, was an ihm für die Empfindung bestimmt ist, sondern hinsichtlich der anschaulichen Form, wodurch das Mannigfaltige seiner Qualitäten zu einem Ganzen vereinigt ist. Das Schöne ist daher als solches der Empfindung unzugänglich, es liegt nur in dem *Verhältnis* dessen, was an ihm für die Empfindung bestimmt ist. Das ästhetische Gefühl bezieht sich also auf die *anschauliche Form* des Gegenstandes.

§ 194.

Obgleich die in dem ästhetischen Gefühl enthaltene Schätzung dem Gegenstand nicht auf Grund eines allgemeinen Merkmals, sondern einzig im Hinblick auf das Individuelle seiner Erscheinung zuteil wird, tritt sie dennoch mit dem Anspruch auf *Apodiktizität* auf, d. h. mit dem Anspruch, daß der Wert dem Gegenstand *notwendig* zukommt. Unsere ästhe-

tische Schätzung läßt es nicht dahingestellt, ob dem Gegenstand unserer Schätzung der ästhetische Wert unter anderen Umständen einmal fehlen könnte, sondern sie schließt die Behauptung ein, daß dem Gegenstand der ästhetische Wert unter allen Umständen zukommt, so lange er sich nur selbst gleich bleibt, und daß auch jeder ihm gleichende andere Gegenstand denselben Wert hat. Wenn uns ein Blatt, das wir an einem Zweige finden, ästhetisch gefällt, so können wir von seinen *sonstigen* Eigenschaften, Farbe, Gestalt, Größe, jede einzelne verändert denken, ohne daß dadurch die anderen aufgehoben werden müßten. So kann die Farbe des Blattes verbleichen, ohne daß sich seine Gestalt und Größe ändern. Aber wir können uns, ohne unser ästhetisches Gefühl zu verleugnen, nicht denken, daß der ästhetische Wert des Blattes schwindet, so lange es sich im übrigen gleich bleibt. Das ästhetische Gefühl schließt die Behauptung ein, daß der ästhetische Wert des Gegenstandes durch seine sonstige Beschaffenheit eindeutig bestimmt ist, und daß also der ästhetische Wert mit der anschaulichen Beschaffenheit des Gegenstandes unabhängig von Ort und Zeit verknüpft ist. Wenn sich also auch die ästhetische Schätzung nicht auf eine begrifflich bestimmte Klasse von Gegenständen bezieht, so doch auf eine *Klasse* von Gegenständen, nämlich auf alle Gegenstände, die dem in der Anschauung vorliegenden gleichen, nicht sowohl hinsichtlich irgend eines allgemeinen Merkmals, als vielmehr hinsichtlich seiner vollen anschaulichen Bestimmtheit.

Diese Allgemeinheit der ästhetischen Schätzung ist wohl zu unterscheiden von der Allgemeinheit des Urteils, daß gleiche Gegenstände unter gleichen Umständen gleich gewertet werden. Dieses Urteil enthält nur eine psychologische Anwendung des allgemeinen Satzes, daß unter gleichen Umständen Gleiches geschieht. Es gilt daher auch für jede Wertung ohne Unterschied, mag sie von assertorischer oder apodiktischer Form

sein. Etwas ganz anderes als diese triviale Allgemeinheit ist dagegen die des ästhetischen Gefühls. Sie kommt nicht dem Urteil über die Akte des Wertens, sondern diesen Akten des Wertens selber zu. Sie ist nicht aus theoretischen Voraussetzungen erschlossen, sondern unmittelbar Eigentum des ästhetischen Gefühls. Während jener theoretische Satz aussagt, daß die Wertung des Gegenstandes von den Umständen abhängt und also ihrerseits *nicht* eindeutig durch die bloße Beschaffenheit des gewerteten Gegenstandes bestimmt ist, besteht die Bedeutung der apodiktischen Form der Wertung gerade darin, eine Abhängigkeit des Werts des Gegenstandes von den Umständen *auszuschließen* oder, mit anderen Worten, die eindeutige Bestimmtheit des Werts durch die bloße Beschaffenheit des gewerteten Gegenstandes zu behaupten.

Diese Apodiktizität ist von der Objektivität noch verschieden. Die Objektivität des ästhetischen Wertes besteht nur in seiner Unabhängigkeit von der Schätzung selber, die Apodiktizität geht aber viel weiter; sie bedeutet Unabhängigkeit von Ort und Zeit. Die ästhetische Schätzung könnte objektiv sein, ohne doch apodiktisch zu sein. Sie wäre nicht apodiktisch, wenn sie sich nur auf den numerisch bestimmten Einzelgegenstand bezöge und nicht, wie sie es tatsächlich tut, auch auf jeden ihm gleichenden Gegenstand.

§ 195.

Wir haben bisher das ästhetische Gefühl hinsichtlich der in ihm enthaltenen Bestimmung des Gegenstandes untersucht. Was für ein Akt ist aber das ästhetische Gefühl als solches? Wir müssen uns fragen, ob mit dem unmittelbaren Bewußtsein der anschaulichen Form des Gegenstandes auch schon das unmittelbare Bewußtsein seines ästhetischen Wertes verbunden ist, oder kurz, ob die ästhetische Schätzung evident ist.

Daß dies nicht der Fall ist, lehrt schon die Unsicherheit und der Streit, denen das ästhetische Urteil in so hohem Maße unterworfen ist. Dies geht so weit, daß die Meinung zur Herrschaft gelangen konnte, es ließe sich in Angelegenheiten des Geschmacks überhaupt nichts Objektives ausmachen, so daß man hier jeden bei seinem Urteil lassen müßte. Daß dies letzte jedenfalls nicht die ernstliche Meinung dessen sein kann, der wirklich ästhetischer Erlebnisse fähig ist, haben wir schon festgestellt. Es gibt in Angelegenheiten des Geschmacks zwar keine logische Belehrung, aber wir halten doch eine Berichtigung des ästhetischen Urteils für möglich. Wir sprechen von ästhetischer Bildung und ästhetischem Verständnis. Dies läßt erkennen, daß wir nicht nur an die Stelle einer ästhetischen Schätzung eine andere setzen, sondern daß wir die eine für richtig und die andere für falsch halten. Aber daß überhaupt die bekannte Divergenz der Meinungen und die so oft hoffnungslose Schwierigkeit einer Verständigung in ästhetischen Fragen besteht, zeigt, daß die ästhetische Schätzung *nicht evident* ist. Wir können hinsichtlich der tatsächlichen Beschaffenheiten eines Gegenstandes schon vollkommen im klaren sein, es braucht uns von einem Musikstück kein Ton entgangen zu sein, und doch können wir über seinen ästhetischen Wert noch völlig unsicher sein.

Es ist uns zwar mit Evidenz der schöne Gegenstand gegeben; d. h. die Erkenntnis des schönen Gegenstandes kommt uns unmittelbar zum Bewußtsein. Dies liegt schon in dem früher Festgestellten, wonach der Gegenstand nur hinsichtlich seiner anschaulichen Beschaffenheit Gegenstand der ästhetischen Schätzung ist. Die anschauliche Gegebenheit des Gegenstandes ist aber nicht schon hinreichend für das Bewußtsein seines ästhetischen Wertes. Die Erfahrung lehrt, daß das ästhetische Verständnis, das heißt so viel wie das

Bewußtsein des ästhetischen Wertes, uns nicht in den Schoß fällt, sondern erarbeitet werden muß. Dies zeigt auch die Geschichte der Kunst. Die BEETHOVENsche Musik, die uns heute als klassisch gilt, wurde anfangs auch von den musikalisch Gebildeten nicht verstanden. Der Impressionismus in der Malerei, den wir heute als eine große und kühne Errungenschaft schätzen, fand bei den Zeitgenossen der Gründer dieser Malerschule überhaupt keine ernsthafte Würdigung. Die Zeitgenossen BEETHOVENs und der ersten Impressionisten haben dieselben Töne gehört und dieselben Farben gesehen wie wir, aber es fehlte ihnen das Verständnis für den ästhetischen Wert. Das Bewußtsein der Schönheit muß sich erst allmählich zur Anschauung des Schönen hinzufinden. Es entwickelt sich nur durch die Anschauung, ist aber mit der Anschauung noch nicht gegeben. Das ästhetische Gefühl trägt also durchaus nicht den Charakter der Evidenz. Evident ist nur die Erkenntnis des schönen Gegenstandes, nicht aber die der Schönheit des Gegenstandes.

2. Kapitel.

Allgemeine Theorie des ästhetischen Interesses.

§ 196.

Fragen wir uns nun, welche Schlüsse sich aus der gegebenen Beschreibung des ästhetischen Gefühls auf seinen Ursprung ziehen lassen, so ergibt sich zunächst durch eine einfache Anwendung der früher (§ 178) entwickelten Kriterien, daß das ästhetische Gefühl *kein unmittelbar sinnliches Interesse* sein kann.

Wäre das ästhetische Gefühl ein unmittelbar sinnliches Interesse, so müßte es jedenfalls ein intuitives Interesse und also eine Lust sein. Als eine sinnliche Lust könnte es sich

aber nicht auf den schönen Gegenstand selber beziehen, sondern nur auf den Empfindungszustand, in den der schöne Gegenstand uns versetzt. Als eine sinnliche Lust müßte es ferner von dem Gegebensein des einzelnen Gegenstandes abhängen; wir haben aber gefunden, daß die ästhetische Schätzung insofern von dem Gegebensein des Gegenstandes unabhängig ist, als sie sich auf eine Klasse von Gegenständen bezieht. Der Anspruch des ästhetischen Gefühls auf apodiktische Geltung wäre unmöglich, wenn wir es in ihm mit einem unmittelbar sinnlichen Interesse zu tun hätten. Wenn das ästhetische Gefühl also überhaupt ein sinnliches Interesse sein sollte, so könnte es nur ein mittelbar sinnliches Interesse sein.

§ 197.

Ist, wie hiernach feststeht, das ästhetische Gefühl keine sinnliche Lust, so könnte es doch eine intellektuelle Lust sein. Es wäre dann ein nicht-sinnliches und dennoch intuitives Interesse.

Daß es jedoch ein solches nicht ist, beweist seine Evidenzlosigkeit. Der ästhetische Wert des Gegenstandes kommt uns nur dunkel zum Bewußtsein. Intuitiv ist uns nur der schöne Gegenstand, aber nicht die Schönheit, nicht sein ästhetischer Wert gegeben. Der ästhetische Wert des Gegenstandes wird nur durch ein Gefühl aufgefaßt, und dieses kann keine Lust sein, denn es ist kein unmittelbar klares Bewußtsein des Wertes. Das ästhetische Gefühl ist also *überhaupt kein intuitives Interesse*, sondern ein bloßes Werturteil, wenn auch nicht ein solches von begrifflicher Form. Und zwar ist dieses Urteil für das Bewußtsein des ästhetischen Werts des Gegenstandes nicht sekundär, wie das Urteil über das Angenehme für das Bewußtsein der Annehmlichkeit sekundär ist. Sondern das ästhetische Urteil macht das Bewußtsein des ästhetischen

Werts überhaupt erst möglich. Denn der ästhetische Wert kommt uns nicht unabhängig von dem ästhetischen Urteil zum Bewußtsein, so daß wir in diesem nur etwas wiedergäben, dessen wir uns schon ohnehin bewußt wären. Nun nannten wir ein Interesse, das nur durch einen Reflexionsakt möglich ist, ein reflektiertes Interesse. Wir kommen also zu dem Schluß, daß das ästhetische Gefühl ein *reflektiertes* Interesse ist.

§ 198.

Es entsteht daher die Frage: *Wie ist überhaupt durch Reflexion ein Interesse möglich?* Man mag es vorziehen, ein Werturteil nicht als Interesse zu bezeichnen. Wir haben in der Tat gefunden (§ 169), daß Grund dazu vorliegt, das Werturteil nicht als ein eigentliches Interesse anzusehen, da ihm die dem Interesse eigentümliche Polarität des Verhaltens fehlt. Nichtsdestoweniger enthält das Urteil aber eine *Wertung*. Es bleibt daher die Frage bestehen: Wie ist durch bloße Reflexion die Wertung eines Gegenstandes möglich?

Der *Gegenstand* des Wertgefühls ist uns in der Anschauung gegeben, der *Wert* des Gegenstandes aber nicht. Was macht es nun, daß wir mit der anschaulichen Bestimmtheit des Gegenstandes den Wert, der doch seinerseits nicht anschaulich ist, in dem Gefühl als notwendig verknüpft beurteilen? Dieses Urteil ist ein *synthetisches* Urteil: in seinem Prädikat kommt eine neue Bestimmung zu dem hinzu, was wir von dem Subjekt des Urteils sonst schon wissen. Denn das ästhetische Wertprädikat ist nicht schon in demjenigen enthalten, wodurch das Subjekt des ästhetischen Urteils als solches bestimmt ist. Das Subjekt des ästhetischen Urteils ist der anschaulich bestimmte Gegenstand als solcher. Und in dem, was uns anschaulich von dem Gegenstand gegeben ist, findet sich sein Wert nicht vor.

Und dennoch entnehmen wir aus der Anschauung des Gegenstandes, daß ihm der Wert zukommt. Daß dies geschieht, ist unbestreitbar: das *Faktum* des ästhetischen Werturteils beweist es.

Wie ist dieses Faktum aber möglich? Es muß hier etwas Drittes zu Grunde liegen, vermöge dessen das an und für sich Unmögliche möglich wird. Was ist dieses Dritte, das hinzukommen muß, damit sich aus der Anschauung des Gegenstandes entnehmen läßt, daß ihm der Wert zukommt?

Bei den Werturteilen, die sich auf das Angenehme beziehen, hat die Beantwortung dieser Frage keine Schwierigkeit. Hier liegt das Dritte klar zu Tage, was den Grund der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat des Werturteils ausmacht. Wir beurteilen einen Gegenstand als angenehm auf Grund der Lust, die er uns bereitet. Vermöge dieser Lust sind wir im Besitz eines von der Reflexion unabhängigen Bewußtseins des Wertes, und die Reflexion wiederholt hier nur in der Form des Urteils dieses Wertbewußtsein.

Der ästhetische Wert wird dem Gegenstand aber erst *durch das Urteil* beigelegt. Hier muß daher, wie es scheint, die Reflexion für sich allein die Quelle des Wertbewußtseins sein. Durch bloße Reflexion sind indessen nur analytische Urteile möglich, d. h. solche, deren Prädikatsbestimmung nicht über das hinausgeht, wodurch der Gegenstand schon als Subjekt des Urteils bestimmt ist. Denn das bloße Vermögen zu *urteilen*, kann sich die *Materie* für seine Urteile nicht selbst geben; es kann nur die ihm anderweit gegebene in der Form des Urteils wiederholen, nicht aber sie von sich aus erzeugen. Das ästhetische Werturteil müßte daher, wenn es aus bloßer Reflexion möglich sein sollte, analytisch sein. Es wäre also, wenn es nicht schon einen von der Reflexion unabhängigen Grund der in ihm enthaltenen Wertung gäbe, unmöglich.

Schon die theoretische Erkenntnis kann durch die Reflexion nur die *Form* eines Urteils erhalten. Die Erkenntnis selbst aber, die den Inhalt des Urteils ausmacht, kann nicht durch bloße Reflexion erzeugt werden, denn die Reflexion ist, als ein bloß logisches Vermögen, keine selbständige Quelle von Erkenntnissen und eben darum nur zur Bildung analytischer Urteile hinreichend. Was aber schon für den theoretischen Gebrauch der Reflexion gilt, gilt erst recht für den praktischen. Das Moment der *Schätzung* ist der Reflexion an und für sich völlig fremd. Ein Werturteil ist also nur möglich, wenn wir schon ein von der Reflexion unabhängiges *Interesse* voraussetzen, das durch die Reflexion nur die *Form eines Urteils* erhält, nicht aber selbst erst durch sie möglich wird.

Hieraus folgt, daß das ästhetische Gefühl *kein unmittelbares Interesse* sein kann.

§ 199.

Hiermit ist indessen unser Problem noch nicht aufgelöst. Denn es entsteht nunmehr die Frage, welcher Art das unmittelbare Interesse ist, das dem ästhetischen Gefühl zu Grunde liegt. Fragen wir uns zunächst, ob es seinerseits ein sinnliches Interesse ist. Sollte dies der Fall sein, so müßte auch das ästhetische Gefühl ein sinnliches Interesse sein, wenn auch nur ein mittelbares.

Nehmen wir an, daß es sich so verhalte. Wir stünden dann vor der Frage, wie sich der Anspruch auf Apodiktizität verstehen ließe, der faktisch dem ästhetischen Gefühl zukommt und der es ausschließt, daß das ästhetische Gefühl ein *unmittelbar* sinnliches Interesse ist. Wie ist es möglich, daß durch Vermittlung der Reflexion zu einem sinnlichen und also an und für sich nicht apodiktischen Interesse der Anspruch auf Apodiktizität hinzukommt?

Die Form der Allgemeinheit, die für die ästhetische Schätzung wesentlich ist, könnte dann nur aus einer Vergleichung von Einzelfällen resultieren. Eine solche Vergleichung wäre allerdings durch bloße Reflexion möglich; sie würde uns aber nur zu dem *theoretischen* Urteil führen, daß es eine gewisse Klasse von Gegenständen gibt, die uns sinnliche Lust bereiten. Diese Gegenstände würden dadurch also zwar als *Ursachen*, nicht aber als *Gegenstände* unseres Interesses bestimmt.

Nun wäre es freilich möglich, daß sich auf Grund der Vorstellung dieses Kausalverhältnisses eine Assoziation bildet, vermittelst deren sich die Lust auf die Vorstellung ihrer Ursache überträgt. Wir haben aber bereits bei der Untersuchung der Lust festgestellt, daß die bloße Übertragung eines sinnlichen Interesses seine Qualität nicht ändern kann. Wenn eine Klasse von Gegenständen Lust erzeugt, so läßt sich wohl verstehen, daß diese Lust mit der Vorstellung jedes zu dieser Klasse gehörenden Gegenstandes verbunden ist, nicht aber, daß sie sich auf die Klasse von Gegenständen bezieht. Denn daß die Gegenstände, für die ich mich interessiere, zu einer bestimmten Klasse gehören, besagt noch nicht, daß ich mich *insofern* für sie interessiere, *als* sie zu dieser Klasse gehören. Es mag etwa jemand ein noch so leidenschaftlicher Freund von Champignons sein, so wird er darum doch (es sei denn, daß er ein noch leidenschaftlicherer Freund der Philosophie ist) nicht auf den Einfall kommen, daß die Champignons nicht wegen ihres Wohlgeschmacks schätzenswert seien, sondern daß sie ihm nur darum schmeckten, weil sie zu der schätzenswerten Klasse der Champignons gehören. Oder es mag jemand, der die Casseler Galerie kennt, die dort hängenden Gemälde von REMBRANDT noch so ausnahmslos bewundern, so wird er doch nicht glauben, diese Gemälde seien darum bewundernswert, weil sie in der Casseler

Galerie hängen. Darum also, *weil es eine Klasse von Gegenständen gibt, an denen wir ein Interesse haben, gibt es noch nicht ein Interesse an der Klasse dieser Gegenstände.* Es wäre daher auf die angenommene Weise weder zu verstehen, daß die ästhetische Schätzung Objektivität beansprucht, noch daß sie sich auf die bloße Form des Gegenstandes bezieht, die als solche nicht nur nicht empfunden wird, sondern auch nicht Ursache der Empfindung ist, noch wäre zu verstehen, daß sie in der Form der Apodiktizität auftritt, noch auch endlich, daß sich die Lust in ein bloßes Wertgefühl verwandelt und also ihren intuitiven Charakter verliert.

Das unmittelbare Interesse, das dem ästhetischen Gefühl zu Grunde liegt und das allein es möglich macht, mit der Anschauung des Gegenstandes das ästhetische Wertprädikat zu verknüpfen, muß also ein *reines* Interesse sein.

§ 200.

Ist nun dieses reine, unmittelbare ästhetische Interesse ein intuitives? Ist es also eine intellektuelle Lust?

Es müßte dann ein Interesse sein, das uns unabhängig von der Reflexion bewußt ist. Es müßte uns also auch unabhängig von dem ästhetischen Gefühl zum Bewußtsein kommen, denn dies ist ein Akt der Urteilskraft und gehört also der Reflexion an. Es müßte, mit anderen Worten, einen *evidenten*, d. h. an sich klaren *Grund* der ästhetischen Werturteile geben. Einen solchen besitzen wir aber nicht.

Das ästhetische Gefühl ist also nicht nur selbst kein intuitives Interesse, sondern es liegt ihm auch kein intuitives Interesse zu Grunde. Wir haben in der Tat unabhängig von dem ästhetischen Gefühl kein Bewußtsein des ästhetischen Wertes eines Gegenstandes. Der Grund der ästhetischen Schätzung kann also nur in einem *ursprünglich dunklen* Interesse liegen.

§ 201.

Es bleibt uns noch die letzte Frage übrig, ob das unmittelbare ästhetische Interesse diskursiv ist, d. h. ob sich der Grund der ästhetischen Schätzung, der an sich nicht klar ist, durch hinreichendes Nachdenken aufklären läßt. Wir kommen damit auf die Frage zurück, ob das Gefühl, durch das das ästhetische Interesse zum Bewußtsein kommt, auflöslich ist oder nicht.

Hier wird der Satz von der anschaulichen Bestimmtheit des Gegenstands des ästhetischen Gefühls wichtig. Wäre das ästhetische Interesse diskursiv, so müßte es möglich sein, den ästhetischen Gegenstand als Element einer Begriffsklasse zu bewerten, d. h. seinen Wert zurückzuführen auf eine allgemeine Regel des Wertes, die den ästhetischen Wert mit einem bestimmten Begriff verbindet. Es würde dann genügen, den Gegenstand unter diesen Begriff zu subsumieren, um das ästhetische Gefühl aufzulösen. Nun gibt es aber keinen Begriff, der die anschauliche Bestimmtheit eines Gegenstandes erschöpfen könnte. Jeder Begriff ist als solcher ein allgemeines Merkmal, das die anschauliche Beschaffenheit der Gegenstände, denen es zukommt, im übrigen unbestimmt läßt. Man mag einen Begriff so weitgehend determinieren, wie man will, er umfaßt immer noch unendlich viele individuell verschiedene Gegenstände. Wenn es aber keinen solchen Begriff geben kann, der die anschauliche Bestimmtheit der Gegenstände seines Umfangs erschöpft, so muß das ästhetische Gefühl unauflöslich sein, und es kann folglich das ästhetische Interesse nicht diskursiv sein. Es ist nicht nur ein ursprünglich dunkles Interesse, denn dies besagt bloß, daß es nicht intuitiv und also nicht an sich klar ist. Es ist vielmehr *schlechthin dunkel*, d. h. es kann auch durch Vermittlung des Nachdenkens nicht klar werden. Denn das Gefühl, durch das es zum Bewußtsein kommt, läßt sich nicht in bestimmte Begriffe auflösen.

3. Kapitel.

Untersuchung der Frage, ob die ästhetische Schätzung auf die Existenz des Gegenstandes Rücksicht nimmt.

§ 202.

Durch die bisher ausgeführte allgemeine Theorie des ästhetischen Interesses sind wir zu einer Deduktion der ästhetischen Urteile gelangt; denn sie enthält den Beweis der Existenz eines diesen Urteilen zu Grunde liegenden unmittelbaren reinen Interesses.

Vergegenwärtigen wir uns aber die Aufgabe, die uns auf das Unternehmen einer Theorie der praktischen Vernunft geführt hat, so können wir unsere Untersuchung des ästhetischen Interesses doch noch nicht als abgeschlossen betrachten. Blicken wir nämlich auf die Exposition der Prinzipien zurück, deren Deduktion die Aufgabe dieser Theorie ist, so erinnern wir uns, daß es eigentlich zwei Begriffe waren, die im Mittelpunkt jener Exposition standen und die eben darum das eigentliche Problem der Deduktion bestimmen: der Begriff des Ideals einerseits und der Begriff der Pflicht andererseits.

Ein *Ideal* bezeichnet einen objektiven positiven Wert, den zu verwirklichen aber dennoch nicht durch einen kategorischen Imperativ geboten ist. *Pflicht* dagegen bezeichnet gar keinen positiven Wert, sondern einen kategorischen Imperativ, dessen Erfüllung nur die notwendige Bedingung darstellt, ohne die unser Handeln einen unendlichen Unwert hätte. Nun hat uns die Exposition dieser Begriffe zu dem Ergebnis geführt, daß sich das Ideal durch die Anforderung der *Schönheit* des Lebens bestimmt und daß also der Begriff des Ideals seinen Ursprung in einem *ästhetischen* Wertungsprinzip haben muß.

Die Theorie des ästhetischen Interesses und sie allein kann uns daher zu einer Deduktion des Begriffs des Ideals führen.

Wenn wir aber prüfen, was wir in dieser Hinsicht durch die allgemeine Theorie des ästhetischen Interesses schon gewonnen haben, so zeigt sich, daß wir uns noch keineswegs rühmen dürfen, im Besitz einer Deduktion des Begriffs des Ideals zu sein. Wir haben die Theorie des ästhetischen Interesses bisher nur in dem allgemeinen Sinne entwickelt, wonach es für ein Interesse genügt, daß es eine Wertung einschließt. Um aber in dem ästhetischen Interesse den Ursprung des Begriffs des Ideals aufzuweisen, dazu gehört weit mehr. Ja diese Aufgabe kann, wenn man sich an die bisher in der Ästhetik herrschende und vorzüglich auch in der kritischen Schule ausgebildete Lehre hält, geradezu als unlösbar erscheinen. Denn hier stößt man allenthalben auf die Lehre vom *schönen Schein* oder von der *Interesselosigkeit* der ästhetischen Schätzung, wonach der ästhetische Wert lediglich ein solcher für die Kontemplation ist, nicht aber Ansprüche an die Wirklichkeit macht und von allen Bestimmungsgründen für das Handeln ausgeschlossen bleibt.

Die *ideale* Wertung dagegen läßt sich nicht in den Bereich der bloßen Kontemplation einschließen. Der Begriff des Ideals enthält vielmehr, so paradox dies denen erscheinen mag, die es der Reinheit ihrer Ideale schuldig zu sein glauben, sie von aller Berührung mit der Wirklichkeit getrennt zu halten, unmittelbar eine Beziehung auf die Wirklichkeit. Jedes Ideal ist ein Ideal *für* etwas, und das, wofür es ein solches ist, gehört der Wirklichkeit an. So hoch erhaben man sich das Ideal über aller Wirklichkeit denken mag, so erheben wir es doch nur darum über die Wirklichkeit, weil dieser die Vollkommenheit fehlt, die uns, dem Ideal zufolge, als das eigentlich Wünschenswerte erscheint. Inwiefern aber sollte

uns das Vollkommene *wünschenswert* sein, wenn nicht insofern, als wir seine *Verwirklichung* wünschen?

Das Ideal schließt also, seinem bloßen Begriff nach, eine Anforderung an die Wirklichkeit ein. Die ideale Wertung muß daher auch, wenn diese Anforderung mit Recht erhoben wird, die Möglichkeit von idealen Bestimmungsgründen für das Handeln zulassen.

Wenn es daher möglich sein soll, den Ursprung des Begriffs des Ideals in dem ästhetischen Interesse aufzuweisen, wenn es also überhaupt so etwas wie eine ethische Bedeutung des Ästhetischen geben und nicht eine Trennung zwischen Ethik und Ästhetik bestehen soll, der zufolge die Ethik auf die bloße Pflichtenlehre beschränkt bliebe und aller positive Wert lediglich ein solcher für die Kontemplation wäre, wenn es, mit einem Wort, ein *Ideal* der Schönheit geben soll und insbesondere ein Ideal der Schönheit des Lebens, dann muß jener Lehre vom ästhetischen Schein ein — wenn auch noch so tief verborgener — Fehler zu Grunde liegen.

§ 203.

Wir stehen also jetzt vor der Frage, ob es ein ästhetisches Interesse in dem *engeren* Sinne gibt, in dem man seine Existenz zu bezweifeln Grund gefunden hat. Um aber über diese Frage zur Klarheit zu gelangen, müssen wir erst diesen engeren Sinn des Ausdrucks „Interesse“ bestimmen. Wir müssen uns fragen, was man eigentlich meint, wenn man von der Interesselosigkeit des Wohlgefallens am Schönen spricht. Wir finden dann, daß darunter im Grunde zweierlei verstanden wird. Man versteht darunter einmal, daß das Gefallen am Schönen von der Rücksicht auf die Existenz des Gegenstandes unabhängig ist. Man versteht darunter andererseits, daß das Schöne nicht Gegenstand des Begehrens ist

oder daß es, mit anderen Worten, keinen ästhetischen Antrieb gibt. „Interesse“ bedeutet hier also einmal das Gefallen an der Existenz eines Gegenstandes und dann auch wieder das Begehren eines Gegenstandes. In beiden Bedeutungen muß die ästhetische Schätzung ein Interesse einschließen, wenn der ästhetische Ursprung der idealen Wertung erweislich sein soll. Wir wollen daher die beiden Bedeutungen, die demnach die Frage nach der Interesselosigkeit der ästhetischen Schätzung haben kann, trennen und also die Frage im einen und anderen Sinne gesondert untersuchen.

Fragen wir also zuerst nur, ob die ästhetische Schätzung von der Rücksicht auf die Existenz des Gegenstandes unabhängig ist.

Um diese Frage scharf ins Auge zu fassen, ist es nun vor allen Dingen wichtig, die ästhetische Schätzung, die sich als solche auf den schönen Gegenstand bezieht, von der Lust zu unterscheiden, die wir an der Beschauung des Schönen haben. Es versteht sich nach allem früheren von selbst, daß es für diese Lust nur auf unseren Empfindungszustand ankommen kann und daß sie insofern von der Rücksicht auf die Existenz des schönen Gegenstandes unabhängig ist. Denn dieser bildet ja überhaupt nicht den Gegenstand der Lust, sondern allenfalls nur ihre Ursache. Solange man daher diese Lust mit der ästhetischen Schätzung für einerlei hielt, konnte man sich in der Tat ohne Inkonsequenz der Lehre vom ästhetischen Schein nicht entziehen. Mit der Aufhebung jener Verwechslung wird somit dieser Lehre bereits eine ihrer wesentlichsten Stützen entzogen. Und so belohnt sich hier unsere Unterscheidung von *Lust* und *Wertgefühl*, die zuerst leicht als Spitzfindigkeit erscheinen könnte, dadurch, daß die bloße Präzisierung des Problems, die sie mit sich bringt, genügt, um eine sich sonst unvermeidlich aufdrängende Scheinlösung aus dem Wege zu räumen.

Ob die ästhetische Schätzung selbst, die von der Lust an der Beschauung des Schönen unabhängig ist, ihrerseits auf die Existenz des Schönen Rücksicht nimmt, dies ist eine ganz neue und im Unterschied von jener anderen noch niemals untersuchte Frage. Mit dieser Frage haben wir es hier allein zu tun.

§ 204.

Ein Grund zur Verneinung dieser Frage scheint in dem Umstand zu liegen, daß es in der Tat eine ästhetische Beurteilung gibt, die von der Existenz des Gegenstandes unabhängig ist. Wir brauchen, um einen Gegenstand ästhetisch zu beurteilen, nicht vorauszusetzen, daß er existiert. Wir können einen Gegenstand in der Phantasie ästhetisch beurteilen, wenn wir ihn uns nur deutlich genug vorstellen. Dies geht schon aus der Allgemeinheit hervor, die für die ästhetische Wertung charakteristisch ist. Die ästhetische Wertung bezieht sich auf eine Klasse von Gegenständen, die zwar nicht durch einen Begriff, aber durch eine bestimmte anschauliche Form charakterisiert sind. Wir können also einen Gegenstand hinsichtlich seiner Form ästhetisch beurteilen, mag nun dabei der Gegenstand sinnesanschaulich gegeben oder nur in der Phantasie vorgestellt sein. Diese Beurteilung ist insofern allerdings von der Existenz des Gegenstandes unabhängig. Aber enthält diese Beurteilungsweise wirklich schon eine ästhetische *Schätzung*? Das ist in Wahrheit nicht der Fall. Nicht der Phantasiegegenstand als solcher wird geschätzt, sondern vielmehr jeder Gegenstand, der die Form des Phantasiegegenstandes hat. Unser Urteil behauptet nur, daß, wenn ein wirklicher Gegenstand hinsichtlich seiner Form mit dem Phantasiegegenstand übereinstimmte, er ästhetisch schätzenswert wäre. Die hier vorliegende Schätzung ist also nur *hypothetischer* Art. Sie knüpft

an die Bedingung einer bestimmten anschaulichen Form das Prädikat des ästhetischen Wertes. Von dieser Art ist das Urteil, das man ein bloßes *Geschmacksurteil* nennt, wie es z. B. der Kunstkritiker fällt. Ein solches Urteil enthält aber nicht das ästhetische Gefallen selber, sondern sagt nur, an welche Bedingungen die Möglichkeit des ästhetischen Gefallens gebunden ist. Wenn ich nur behaupte, daß ein Gegenstand von einer bestimmten Form schätzenswert sei, so schätze ich damit nicht einen bestimmten Gegenstand, sondern gebe nur die Bedingung an, unter der ich ihn schätzen würde.

§ 205.

Ein anderer Schein, der die Meinung veranlaßt, als sei die ästhetische Schätzung von der Rücksicht auf die Existenz des Gegenstandes unabhängig, entsteht durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks *Existenz*. Wenn man dies Wort im naturwissenschaftlichen Sinne versteht, so ist allerdings die ästhetische Schätzung von der Rücksicht auf die Existenz des Gegenstandes unabhängig. Wir finden z. B. Gefallen an der Erscheinung eines Regenbogens, wenn wir auch wissen, daß sie im physikalischen Sinne nichts Wirkliches ist. Oder wenn wir am nächtlichen Himmel ein Sternbild betrachten, so macht es uns in unserem Gefallen nicht irre, daß die wirkliche Konfiguration der Sterne im Raum eine andere ist und daß die Lichtfunken selbst, als die uns die Sterne erscheinen, keine physikalische Existenz besitzen.

Diese Unabhängigkeit der ästhetischen Schätzung von der Existenz im physikalischen Sinne des Wortes ist eine einfache Folge der anschaulichen Bestimmtheit des ästhetischen Gegenstandes und also des Umstandes, daß die ästhetische Schätzung von Begriffen unabhängig ist. Der Gegenstand wird ästhetisch geschätzt bloß auf Grund seiner anschaulichen

Form und nicht auf Grund eines allgemeinen Merkmals. Die physikalische Existenz eines Gegenstandes läßt sich aber nur nach Begriffen beurteilen. Sie ist nämlich daran gebunden, daß der Gegenstand den Naturgesetzen genügt. Diese sind aber allgemeine Regeln, die den Gegenstand auf Grund eines *Begriffs* bestimmen. Ein Gegenstand existiert also physikalisch nur insofern, als er sich bestimmten Begriffen unterordnen läßt. Wir wissen, daß der Regenbogen physikalisch nicht existiert, weil er sich nicht unter den Begriff der Masse subsumieren läßt. Und wir wissen dasselbe von dem Himmelsgewölbe, an dem uns die Sternbilder erscheinen. Es folgt also ohne weiteres aus der anschaulichen Bestimmtheit des ästhetischen Gegenstandes, daß die ästhetische Schätzung von der Rücksicht auf die Existenz des ästhetischen Gegenstandes im physikalischen Sinne unabhängig ist. Dies zeigt sich auch daran, daß wir bei der ästhetischen Schätzung von dem Naturzusammenhang, in dem der Gegenstand mit anderen steht, abstrahieren; wir isolieren ihn aus dem Kausalzusammenhang. Dies ist nur ein anderer Ausdruck für die absolute Bestimmtheit des ästhetischen Gegenstandes. Der Gegenstand wird ästhetisch nicht als Naturgegenstand beurteilt, d. h. nicht als Glied einer Reihe gesetzlich verknüpfter Erscheinungen.

§ 206.

Wenn aber der Gegenstand, um ästhetisch geschätzt zu werden, nicht im physikalischen Sinne wirklich zu sein braucht, so nimmt die ästhetische Schätzung doch auf die Existenz in einem anderen Sinne Rücksicht. Es ist noch ein Unterschied, ob wir uns einen Gegenstand nur in der Phantasie vorstellen, oder ob er uns sinnesanschaulich gegeben ist. Daß der Gegenstand sinnesanschaulich gegeben und nicht nur in der Phantasie vorgestellt ist, macht eine wesentliche Bedin-

gung der ästhetischen Schätzung aus. Die Sinnesanschauung unterscheidet sich durch das Bewußtsein der Wirklichkeit von der bloßen Phantasievorstellung, und dieses Bewußtsein der Wirklichkeit ist für die ästhetische Schätzung wesentlich. Diese Wirklichkeit ist von der Subsumierbarkeit des Gegenstandes unter bestimmte Begriffe unabhängig. Und an ihr ist uns gelegen, sofern wir einen Gegenstand ästhetisch schätzen. Wir können bei der ästhetischen Schätzung von seiner Existenz in diesem Sinne nicht abstrahieren. Wo dieses Bewußtsein der Wirklichkeit fehlt, können wir uns nur auf das hypothetische Urteil beschränken, daß der Gegenstand Wert hätte, wenn er existierte.

Wo das Bewußtsein der Wirklichkeit sich als Illusion erweist, hört auch die ästhetische Schätzung des Gegenstandes auf. Es tritt mit der Aufdeckung der Illusion eine Enttäuschung ein. Wenn sich z. B. durch historische Kritik herausstellt, daß eine für wirklich gehaltene schöne Begebenheit nur eine Legende ist, so ist dies für uns ein Grund des Bedauerns. Es enttäuscht uns, wenn wir erfahren, daß die uns überlieferten Heldentaten der Griechen in den Perserkriegen auf ungeheuren Übertreibungen ihrer Geschichtsschreiber beruhen. Oder wenn der vielfach versuchte Nachweis, daß eine Persönlichkeit wie Jesus niemals gelebt hat, sondern der Gegenstand eines bloßen Mythos ist, wirklich gelingen sollte, so würden wir dies beklagen. Oder wenn wir von neueren Literaturhistorikern erfahren, daß GOETHEs Freundin Frau VON STEIN keineswegs die Bewunderung verdient, die man ihr unter dem Einfluß von GOETHEs Urteil früher gezollt hat, so erweckt uns auch dies ein Bedauern.

Ein analoges Bedauern tritt ein, wenn wir eine wirkliche Zerstörung des Schönen beobachten. Wenn wir nach einem schönen Wintertage, an dem uns die Landschaft im Rauhreif entgegentrat, am nächsten Morgen bemerken, daß Tau-

wetter eingetreten und der Rauhreif verschwunden ist, so erfüllt uns das mit Bedauern. Ebenso, wenn wir sehen müssen, wie eine liebliche Landschaft durch ein Erdbeben verwüstet wird. Besonders lebhaft zeigt sich dies Bedauern, wenn eine absichtliche Zerstörung des Schönen stattfindet. Wir sind empört, wenn wir sehen, wie jemand ohne Not einen blühenden Obstbaum umhaut, oder wenn ein einsamer Gebirgssee in malerischer Landschaft durch einen davorgesetzten prunkhaften Gasthof verunstaltet wird. Ähnlich, wenn in mutwilliger und roher Weise durch die Kolonisierung eines Landes ein Volksstamm, der uns durch seine einfachen und schönen Sitten lieb ist, in seiner Eigenart verdorben wird, oder wenn eine edle Tierart aus bloßer Gewinnsucht und Jagdgier ausgerottet wird, oder auch, wenn ein bedeutendes Kunstwerk aus einer öffentlichen Sammlung geraubt und dadurch einem ungewissen Schicksal preisgegeben wird.

Diese Empörung über die Zerstörung des Schönen ist unabhängig von der Rücksicht auf das Vergnügen an der Beschauung des Schönen, dessen Möglichkeit uns durch die Zerstörung genommen wird. Sie ist auch unabhängig von der Rücksicht auf die moralische Minderwertigkeit, die vielleicht der Handlung, durch die das Schöne zerstört wird, anhaftet.

Wir können auch die entsprechende Beobachtung machen, daß wir über die Zerstörung des Häßlichen eine gewisse Genugtuung empfinden. An die Erinnerung großer Männer heften sich oft Legenden, die vom Neid erfunden werden und diesen Männern häßliche Züge andichten. Wenn von einem solchen Zuge, dessen Erzählung allgemein Glauben gefunden hat, nachgewiesen wird, daß er böswillig erfunden worden ist, so erfüllt uns eine solche Ehrenrettung mit Genugtuung. Die Schönheit oder Häßlichkeit des erzählten Zuges bleibt dabei dieselbe, aber es ist uns nicht gleichgültig, ob er nur in der

Legende oder in der Wirklichkeit vorkommt, und dieses ohne Rücksicht auf unser sinnliches oder moralisches Interesse.

Alles dies beweist, daß die ästhetische Schätzung auf die Existenz des Gegenstandes Rücksicht nimmt.

§ 207.

Aus dem Umstand, daß uns an der Existenz eines Gegenstandes gelegen ist, zu schließen, daß diese Schätzung nicht ästhetischen Ursprungs sei, würde eine petitio principii bedeuten, indem man zu einem solchen Schlusse die Interesselosigkeit der ästhetischen Schätzung schon voraussetzen müßte; eine Voraussetzung, deren Zulässigkeit hier gerade in Frage steht. Man müßte, um den nicht-ästhetischen Charakter der fraglichen Wertung zu beweisen, wenigstens versuchen, solche Fälle anzugeben, in denen das ästhetische Gefallen unabhängig von der Schätzung der Existenz auftritt, sowie solche Fälle der Schätzung der Existenz eines Gegenstandes, die von der Rücksicht auf den ästhetischen Wert des Gegenstandes unabhängig sind, die aber andererseits auch nicht auf einem sinnlichen oder moralischen Interesse beruhen. Nur wenn dieser Versuch gelänge, ließe sich behaupten, daß der Grund der Schätzung der Existenz ästhetisch wertvoller Gegenstände nicht in einem spezifisch ästhetischen Interesse liege. Denn daß er jedenfalls nicht in einem sinnlichen oder moralischen Interesse liegt, haben wir schon festgestellt. Um daher keine Möglichkeit außer Acht zu lassen, wollen wir prüfen, ob sich dieser Versuch ausführen läßt.

Man könnte zu diesem Zweck zunächst die Tatsache der Schätzung von Kunstwerken anführen. Denn wir schätzen das Kunstwerk, obgleich es einen Gegenstand darstellt, dessen Existenz wir nicht voraussetzen können oder von dessen Nicht-Existenz wir geradezu wissen. Für das andere könnte

man auf die Tatsache hinweisen, daß uns oft an der Erhaltung eines Gegenstandes gelegen ist, ohne daß wir ihn gerade ästhetisch schätzen und ohne daß wir andererseits auch durch irgend ein angebbares sinnliches oder moralisches Interesse dazu bestimmt würden, wie sich dies in unserem Verhalten gegenüber Gegenständen zeigt, die für uns die Bedeutung von Andenken haben, d. h. die mit wertvollen Erinnerungen für uns verbunden sind. Daß das Interesse an der Aufbewahrung eines solchen Gegenstandes — es läßt sich vielleicht am besten als Interesse der Pietät bezeichnen — nicht moralisch ist, ist offenbar; denn es erkennt seinem Gegenstande einen positiven Wert zu. Daß es aber ebenso wenig ein sinnliches Interesse ist, zeigt sich an dem Anspruch auf Objektivität, mit dem es auftritt, und der es mit sich bringt, daß uns an der Erhaltung des Gegenstandes auch dann noch gelegen ist, wenn die Möglichkeit, uns an seiner Betrachtung zu erfreuen, wegfällt. Trotzdem scheint es nicht angängig zu sein, diese Schätzung als ästhetisch zu bezeichnen; denn der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, kann ästhetisch ganz bedeutungslos, ja sogar ästhetisch minderwertig sein.

Wenn es also, wie es hiernach den Anschein hat, vorkommt, daß einerseits ästhetisch wertvolle Gegenstände ohne Rücksicht auf ihre Existenz geschätzt werden und daß uns andererseits an der Existenz ästhetisch wertloser Gegenstände gelegen ist, ohne daß uns dazu ein empirisches oder moralisches Interesse bestimmt, so muß auch der Schluß erlaubt sein, daß die Beziehung auf die Existenz für die ästhetische Schätzung nicht wesentlich ist.

§ 208.

Wir wollen daher zunächst die Sonderstellung untersuchen, die die *Kunst* in der ästhetischen Schätzung einnimmt.

Hier müssen wir zunächst wieder ganz von dem Interesse absehen, das das Kunstwerk nur insofern für uns hat, als es die zu dem Vergnügen an seiner Beschauung erforderliche Bedingung ist; denn dieses Interesse ist nicht ästhetischen Ursprungs.

Es gibt ferner eine Schätzung des Kunstwerks, die wir ihm als einem Gegenstand für sich entgegenbringen, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die es als *Darstellung* eines anderen Gegenstandes hat. So kann uns z. B. ein Porträt, das uns als solches mißfällt, weil es nicht nur unähnlich ist, — was noch kein ästhetischer Mangel zu sein braucht —, sondern vielleicht überhaupt keine menschliche Figur erkennen läßt, durch seine bloße Farbenkomposition ästhetisch gefallen. Es gibt ein Gebiet der Kunst, in dem *nur* diese Schätzung Anwendung findet, weil sich in ihm der Unterschied zwischen dem, was das Kunstwerk als Darstellung eines anderen Gegenstandes und dem, was es an und für sich bedeutet, gar nicht findet. Dies Gebiet ist das der Musik. Wenn man wenigstens nicht einen gewissen Modegeschmack teilt, der alle Grenzen zwischen den Künsten aufzuheben sucht und dem die Musik nichts anderes bedeutet als den gewaltsamen Versuch, durch Töne darzustellen, was sich nur malen läßt, so wird man das Auszeichnende der Musik gerade darin sehen, daß sie im Gegensatz zu den anderen Künsten nicht an die Darstellung irgend welcher Dinge gebunden ist und daß daher das musikalische Kunstwerk eine selbständige, von aller Beziehung auf andere mögliche oder wirkliche Gegenstände unabhängige Bedeutung hat. Es handelt sich also bei ihr gar nicht um Kunst in dem engeren Sinne, in dem man das Kunstwerk dem da-

durch dargestellten Naturgegenstand entgegensetzt. Es ist daher hier auch die ästhetische Beurteilung insofern gar nicht von der Beurteilung der Naturschönheit verschieden. Damit stimmt es denn auch überein, daß die ästhetische Wertschätzung eines musikalischen Kunstwerks sich auf seine Existenz bezieht.

Mit dieser Art der Schätzung eines Kunstwerks haben wir es hier aber nicht zu tun. Die Schwierigkeit fand sich gerade in der Schätzung des Kunstwerks als Darstellung eines anderen Gegenstandes, weil dafür die Existenz dieses anderen Gegenstandes nicht wesentlich ist. Wenn wir eine Marmorfigur ästhetisch beurteilen, so schätzen wir nicht die Figur des Marmors als solche; denn nicht *das* erscheint uns als wertvoll, daß hier ein Stein sonderbarer Weise gerade die Gestalt eines menschlichen Körpers hat, — dieser Umstand würde uns eher grotesk als schön vorkommen, — sondern wir schätzen die Gestalt des menschlichen Körpers, die durch die Marmorfigur nur *dargestellt* wird. Wir schätzen die Gestalt als die mögliche Form eines wirklichen Menschen. Was wir eigentlich meinen, ist also nur dieses, daß, *wenn* ein Mensch die Gestalt hätte, die der Marmor darstellt, er ästhetisch schätzenswert wäre. Hier liegt also gar keine kategorische Schätzung vor, sondern wir haben es mit einem bloßen Geschmacksurteil zu tun.

Es zeigt sich also, daß, sofern die Beurteilung des Kunstwerks von der Existenz des Gegenstandes unabhängig ist, auch keine eigentliche Schätzung in ihr enthalten ist. Es darf daher dieser Fall nicht als eine Ausnahme von dem Satze angesehen werden, daß sich die ästhetische Schätzung auf die Existenz des Gegenstandes bezieht.

Es gibt nun allerdings noch einen anderen Gesichtspunkt für die Beurteilung von Kunstwerken. Wir beurteilen das Kunstwerk nämlich auch als einen Ausdruck der Persönlich-

keit des Künstlers, der es geschaffen hat. Wenn wir es aber aus diesem Gesichtspunkt schätzen, dann ist der Gegenstand unserer Schätzung nicht sowohl das Kunstwerk an und für sich, als vielmehr die Persönlichkeit, die sich uns durch dieses Kunstwerk mitteilt. Aber hier sehen wir auch zugleich wieder, daß uns die Existenz des Gegenstandes nicht gleichgültig ist; denn uns ist in der Tat an der Existenz dieser Persönlichkeit gelegen. Man braucht wieder nur an solche Fälle zu denken, wo die historische Kritik die aus der Betrachtung des Kunstwerks entstandene Vorstellung von der Persönlichkeit seines Schöpfers zerstört hat. Wenn wir erfahren, daß HOMER oder OSSIAN nur Geschöpfe einer Legendenbildung sind, so geht uns damit etwas Wertvolles verloren. Oder wenn wir auch nur erfahren, daß der Gedanke, die unter SHAKESPEAREs Namen bekannten Dramen könnten von dem unbedeutenden BACON verfaßt sein, sich nicht durch sichere Beweise ausschließen läßt, so haben wir das Gefühl, daß hier ein Wert bedroht ist. Ähnliches können wir auch sonst beobachten. Wenn wir in einem Hause, an dem wir vorübergehen, ein Klavierstück so schön spielen hören, daß wir veranlaßt werden, nach dem Spieler zu fragen, und wir erfahren, daß ein Pianola spielte, so verschwindet unsere Begeisterung oder verliert doch wenigstens gerade so viel, als sie dem Bewußtsein verdankt, daß wir den Schöpfer des Spieles hörten.

So sehen wir, daß sich aus der Tatsache der Schätzung von Kunstwerken kein stichhaltiger Einwand gegen die Behauptung entnehmen läßt, daß die ästhetische Schätzung das Bewußtsein der Existenz des Gegenstandes voraussetzt.

§ 209.

Es bleibt uns noch zu untersuchen übrig, ob es eine Schätzung der Existenz ästhetisch indifferenter Gegenstände gibt, aus deren Vorkommen sich schließen ließe, daß die Schätzung der Existenz ästhetisch wertvoller Gegenstände nicht für die ästhetische Schätzung als solche wesentlich ist.

Wir fanden schon, daß das, was ich das Interesse der *Pietät* nannte, in der Tat von dieser Art zu sein scheint. Die Erlebnisse, auf die es hier ankommt, sind uns allen vertraut.

Die ästhetisch wertlosesten Gegenstände wollen wir oft erhalten wissen, ohne daß wir dafür einen empirischen oder moralischen Grund angeben könnten. Wir haben etwa vor langen Jahren einmal mit Freunden einen Ausflug unternommen und dabei irgend wo zusammen auf einer Bank gesessen. Wir kommen jetzt zufällig wieder an diese Bank und erinnern uns der Gespräche, die wir dort geführt haben. Wir sehen diese Bank jetzt mit ganz anderen Augen an. Sie hat für uns eine besondere Bedeutung gewonnen, so wenig schön sie vielleicht sein mag. Und uns ist an der Erhaltung dieser Bank gelegen. Dieselbe Erscheinung finden wir wieder bei dem Interesse an der Besichtigung solcher Orte, an denen bedeutsame historische Ereignisse stattgefunden haben, etwa eines Schlachtfeldes oder des Geburtshauses oder Grabes eines großen Mannes. Über solchen Orten ist für den pietätvollen Betrachter ein eigentümlicher Schimmer ausgebreitet, wenn wir auch von dem Gefühl dafür keine wissenschaftliche Rechtfertigung zu geben vermögen. Es ist dies das Gefühl, das GOETHE ausdrückt, wenn er sagt: „Die Stätte, die ein guter Mensch betritt, ist eingeweiht“, oder von dem ergriffen CARLYLE über LUTHERs Zimmer auf der Wartburg sagt: „Man fühlt, daß von allen Orten, auf welche die Sonne heute hernieder scheint, dieser für uns Lebende der heiligste ist.“

Die Lebhaftigkeit eines solchen Interesses, wie wir es etwa an der Erhaltung einer abbröckelnden Ruine nehmen, steht manchmal in keinem Verhältnis zu dem ästhetischen Wert seines Gegenstandes. Man läßt sich aber dadurch nicht in dem Interesse irre machen. Der Wert, den wir solchen Gegenständen zuschreiben, scheint sogar mit ihrem zunehmenden Alter zu wachsen. Dies zeigt sich auch an unserem Interesse an der Aufbewahrung alter Briefe von Freunden oder sonstiger Schriftstücke, die mit einem für uns wichtigen Erlebnis zusammenhängen. Auf der gleichen Erscheinung beruht der Reliquienkultus, der gerade in seinen extremsten Formen, in der andächtigen Aufbewahrung eines Knochensplitters, eines Lumpenfetzens oder anderer ästhetisch minderwertiger und vielleicht noch weniger appetitlicher Hinterlassenschaften, die deutlichsten Beispiele für das bietet, was wir hier im Auge haben. Wir bewahren auch die Schädel großer Männer auf und zwar nicht nur aus anatomischem Interesse. Wenn wir in den Museen die Mumien alter Ägypter betrachten, so haben wir ihnen gegenüber ein ganz eigenes Interesse, nicht nur ein Interesse, wie es die Angehörigen dieser Menschen empfunden haben, auch nicht ein ästhetisches Interesse, sondern unser Interesse gründet sich auf das Bewußtsein, in unmittelbare Berührung mit einer historisch bedeutsamen Zeit zu treten, aus der uns hier ein Glied leibhaft entgegentritt. Wenn uns gar von einer solchen Mumie, die vor unseren Augen liegt, mitgeteilt wird, sie sei die Mumie einer bekannten und bedeutenden Persönlichkeit, z. B. RAMSES II., wie dies von einer Mumie im Museum von Kairo behauptet wird, so kann uns die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer solchen Behauptung nicht gleichgültig sein. Wir haben, wenn wir nur einiges Gefühl für das historisch Bedeutsame haben, ein lebhaftes Interesse daran, zu wissen, ob der Körper, den wir unmittelbar vor Augen haben, wirk-

lich der Körper RAMSES II. ist oder nicht. Das Interesse der Altertumsforscher beruht zu einem wesentlichen Teil auf diesem Interesse an der Erhaltung von Gegenständen, die im Zusammenhang stehen mit historisch bedeutsamen Ereignissen. Hierher gehört überhaupt das Interesse an der *Echtheit*, das alle Sammler beseelt. Die Echtheit ist nichts anderes als die *Wirklichkeit* desjenigen, wofür der fragliche Gegenstand gehalten wird. Die aus der Nachgiebigkeit gegen dieses Interesse entspringende Schwäche der Menschen haben die Geschäftsleute längst erkannt und aus ihr eine eigene Erwerbsquelle gemacht. So z. B. die Buchhändler, wenn sie von den Schriften angesehener Autoren eine Anzahl eigenhändig numerierter Exemplare herstellen lassen und zu höheren Preisen verkaufen. Bei wem diese Schwäche ausgebildet ist, den läßt es nicht gleichgültig, ob ein Buch das er in die Hand bekommt, durch die Hand des von ihm verehrten Autors gegangen ist oder nicht.

Dieses Interesse an der Echtheit begründet auch die Unersetzlichkeit der *Originale*. Das schlechteste Original kann, wenn es nur von einem hinreichend interessanten Menschen herrührt, durch keine noch so gute Kopie in seinem Werte ersetzt werden, mag es sich um ein Kunstwerk, eine Handschrift oder was sonst handeln. Es wird kaum ein Bild geben, das so oft und sorgsam kopiert worden ist, wie die MONA LISA. Wenn aber unter diesen Kopien selbst solche wären, an denen auch der beste Kenner keinen Unterschied vom Original zu entdecken vermöchte, so würde doch unser bloßes Wissen, daß es sich um eine Kopie handelt, genügen, um sie nicht mit dem Original an Wert auch nur vergleichen zu wollen oder in ihr gar einen Ersatz dafür zu finden. Ein Kunstwerk mag noch so hoch stehen, so wird doch durch den Nachweis der Unechtheit sein Wert herabgesetzt. Die Lächerlichkeit des ungeheuren Betrages, der bei dem Ankauf der Florabüste für

das Berliner Museum gezahlt worden ist, hat seinen Grund nicht in einer übertriebenen Schätzung des Wertes eines Kunstwerks, sondern in dem Ungeschick, das Geschäft am Vorabend der Nachweisung der Unechtheit abzuschließen.

Nur eine andere Form der gleichen Erscheinung bietet die Unbehaglichkeit, die uns leicht befällt, wenn wir historische Romane lesen. Ein historischer Roman hat fast immer etwas Zwiespältiges an sich. Wenn es sich wirklich um einen bedeutenden historischen Vorwurf handelt, so interessiert es uns weit mehr, zu erfahren, ob das, was wir lesen, wirklich vorgefallen ist oder nicht, als die bloße Schönheit der Darstellung zu genießen. Die Darstellung muß wenigstens schon einen außerordentlich hohen künstlerischen Wert haben, wenn das Quälende dieser Frage zurücktreten soll. Wir brauchen nur etwa an den Unterschied der Romane von MERESCHKOWSKI einerseits und ANATOLE FRANCE andererseits zu denken. Der eine bleibt immer bei der Erzählung der Einzelheiten aus dem Leben bestimmter historischer Persönlichkeiten stehen und drängt uns dadurch dauernd die peinigende Frage auf, wie weit diese Einzelheiten ein Produkt seiner Phantasie sind oder historische Vorkommnisse. Der andere führt uns in die Gefühlsweise und Stimmung eines Zeitalters ein. Er macht uns dadurch den Charakter und die Denkart der geschilderten Zeit und des geschilderten Milieus glaubhaft, ohne daß wir in die Versuchung kommen, zu fragen, ob diese oder jene Episode auch wirklich stattgefunden habe.

Es gibt also zweifellos eine Schätzung der Existenz ästhetisch indifferenter Gegenstände, die sich doch auch nicht auf ein moralisches oder sinnliches Interesse gründet. Man könnte zwar den Gedanken haben, daß die pietätvolle Schätzung eines Gegenstandes nur auf der Bedeutung beruht, die er dadurch für uns hat, daß seine Betrachtung die mit ihr assoziierten, uns lieb gewordenen Erinnerungen repro-

duziert. Diese Erklärung würde jedoch unser Interesse an der Existenz des Gegenstandes nicht verständlich machen können. Denn als bloßes Mittel zur Reproduktion von Erinnerungen würde eine hinreichend genaue Nachbildung dem Original völlig äquivalent sein. Wir müssen also untersuchen, wie sich dieses Interesse denn sonst erklären läßt.

Wir wollen zu diesem Zweck das Gefühl der Pietät zunächst noch einmal mit dem ästhetischen Gefühl vergleichen. Es zeigt sich dann, daß es mit dem ästhetischen Gefühl in wesentlichen Stücken übereinstimmt. Die Pietät enthält zunächst eine objektive Schätzung. Sie gibt ihrem Gegenstand einen Wert ohne Rücksicht auf das Interesse selber, das wir an dem Gegenstand nehmen. Uns ist, wie wir schon bemerkt haben, an der Erhaltung des Gegenstandes unserer Pietät gelegen, auch wenn wir das Bewußtsein haben, daß uns seine Betrachtung und das daraus entspringende Vergnügen nicht vergönnt sein sollte. Käme es nur auf unsere Empfindung bei der Betrachtung an, so würde uns seine Existenz gleichgültig sein, und wir würden zwischen dem Original und einer hinreichend genauen Kopie keinen Wertunterschied machen. Die Schätzung der Pietät ist ferner insofern apodiktisch, als sie dem Gegenstand seinen Wert mit Notwendigkeit zuerkennt. Der Pietätswert ist mit den Tatsachen, im Zusammenhang mit denen uns der Gegenstand bekannt geworden ist, untrennbar verknüpft. Die Schätzung der Pietät stimmt auch darin mit der ästhetischen überein, daß sie evidenzlos ist. Dies zeigt sich am deutlichsten an der Unmöglichkeit, über Werte dieser Art zu disputieren, und an der offenkundigen Lächerlichkeit des Versuchs, sich in einen solchen Disput überhaupt einzulassen.

Es sind nur zwei Merkmale des ästhetischen Gefühls, die wir an dem Gefühl der Pietät vermissen: einmal die Beziehung auf die anschauliche Form des Gegenstandes, und dann die

Allgemeinheit der Schätzung, die dem ästhetischen Gefühl insofern zukommt, als es sich auf jeden mit dem vorliegenden gleichartigen Gegenstand bezieht. Was das erste betrifft, so kommt dem Gegenstand der Pietät sein Wert nur zu auf Grund des faktischen Zusammenhanges, den er mit gewissen für uns bedeutsamen Tatsachen hat, und dieser Wert ist unabhängig von seiner anschaulichen Form. Das Interesse der Pietät geht auch nicht auf eine Klasse von Gegenständen, sondern vielmehr auf einen numerisch bestimmten Einzelgegenstand. Dies zeigt sich gerade daran, daß der Gegenstand hinsichtlich seines Wertes kein Äquivalent durch eine ihm anschaulich noch so gleich kommende Kopie verstattet. Dieser Unterschied scheint die Möglichkeit eines ästhetischen Ursprungs des Gefühls der Pietät auszuschließen.

Wenn wir uns aber näher in den Grund des Interesses vertiefen, das sich in diesem Gefühl äußert, werden wir doch anders darüber urteilen. Wir dürfen nämlich nicht außer Acht lassen, daß wir ja an dem fraglichen Gegenstande nur insofern Interesse haben, als er ein Glied eines weiteren Zusammenhangs ist. Nur sofern wir ihn in einen solchen Zusammenhang einordnen, wird er uns bedeutsam. Es könnte daher wohl sein, daß dies Ganze, durch Beziehung zu dem der Gegenstand unserer Pietät nur Bedeutung hat, ästhetisch geschätzt wird, und daß uns nur aus diesem Grunde an der Existenz dessen, was zu dem ästhetisch wertvollen Ganzen gehört, gelegen ist. Dies würde erklären, daß das Interesse an dem Gegenstand ästhetischen Ursprungs sein kann, ohne daß es doch von der eigenen ästhetischen Bedeutung des Gegenstandes abhängt. Und so verhält es sich wirklich. Es zeigt sich nämlich, daß das fragliche Interesse nur dann auftritt, wenn wir dem Erlebniszusammenhang, zu dem der Gegenstand gehört, einen ästhetischen Wert zuerkennen. Daß die Erlebnisse, um die es sich hier handelt, nur überhaupt

irgend eine Bedeutung für uns haben, genügt noch nicht, um ein Interesse der Pietät zu begründen. Wo es sich um häßliche Erlebnisse handelt, entsteht das Gefühl der Pietät nicht. Zwar kann uns auch in diesem Fall an der Erhaltung des Gegenstandes gelegen sein; aber dann doch nur aus einem ganz andersartigen Interesse, wie etwa dem Interesse der Klugheit, ein Dokument zur Abwehr von Fälschungen und der von ihnen zu erwartenden Gefahr aufzubewahren. Wo ein derartiges Interesse nicht hinzukommt, haben wir vielmehr bei häßlichen Erlebnissen ein Interesse an der Vernichtung der auf sie zurückweisenden Gegenstände. Nur ist, um hier Mißverständnisse auszuschließen, zweierlei zu berücksichtigen. Nämlich erstens, daß ein an und für sich häßliches Erlebnis doch mittelbar wieder, nämlich als Glied eines weiteren Erlebniszusammenhangs, ästhetisch wertvoll sein kann; ähnlich wie eine musikalische Dissonanz in dem weiteren musikalischen Zusammenhang gerade zu dessen größerer Schönheit beitragen kann. Und zweitens, daß ein häßliches Erlebnis nicht dasselbe bedeutet wie ein unglückliches Erlebnis. Ein unglückliches Erlebnis kann oft die Schönheit des Lebens mehr bereichern als so manches glückliche.

Die Abweichungen des Gefühls der Pietät von dem ästhetischen Gefühl erklären sich nun ohne weiteres. Daß die Pietät nicht auf die anschauliche Form des Gegenstandes Rücksicht nimmt, versteht sich hiernach von selbst; denn wir schätzen den Gegenstand der Pietät nur auf Grund seiner Beziehung zu einem weiteren Zusammenhang, den wir seinerseits hinsichtlich seiner anschaulichen Form schätzen. Es kommt also nicht auf die anschauliche Form des Gegenstandes der Pietät an, sondern nur auf das, was er durch seine Beziehung zu dem Zusammenhang, den wir ästhetisch schätzen, bedeutet. Für diese Bedeutung ist aber seine anschauliche Form gleichgültig.

Auf die gleiche Weise erklärt sich, daß sich die Pietät nicht, wie das ästhetische Gefühl, auf eine Klasse von Gegenständen bezieht. Denn die Pietät gilt dem Gegenstand nur, sofern er ein Glied in dem weiteren Zusammenhang ist, an dessen Existenz uns gelegen ist; er ist daher auch durch keinen anderen Gegenstand zu ersetzen, der nicht diese Beziehung zu dem Gesamtzusammenhang hat. Es mag ihm ein anderer Gegenstand noch so ähnlich sein, der eigentümliche Wert des Gegenstandes der Pietät kann ihm darum doch nicht zukommen.

Auf diese Weise erklärt sich auch, warum das Interesse an dem einzelnen, für sich ästhetisch unbedeutenden Gegenstand um so größer ist, je ferner das Erlebnis zurückliegt, mit dem der Gegenstand der Pietät verknüpft ist und das den primären Gegenstand unseres Interesses bildet. Denn je weiter es zurückliegt, desto unerreichbarer ist es für uns geworden, und je weniger Zeugen uns noch die Beziehung zu ihm lebendig erhalten, desto mehr muß uns an ihrer Erhaltung gelegen sein, mögen sie auch abgesehen von ihrer Bedeutung als Zeugen für das vergangene Erlebnis noch so bedeutungslos sein. Wenn das uns wertvolle Erlebnis längst entschwunden ist, so sind wir auf ein solches Zeugnis angewiesen, um uns seiner Wirklichkeit zu vergewissern. Wir halten in dem Gegenstand unserer Pietät gleichsam noch ein Stück von jenem Erlebnis selbst fest, das einzige, was davon noch gegenwärtig ist, und durch dessen Festhalten wir allein noch seiner sinnlich habhaft werden können.

Eine genauere Untersuchung des Gefühls der Pietät führt uns also gerade zu einer Bestätigung des Satzes, daß die ästhetische Schätzung auf die Existenz des Gegenstandes Rücksicht nimmt. Denn die Schätzung des Erlebnisses, durch Beziehung auf das wir dem Gegenstand der Pietät Wert geben, erweist sich bei näherer Betrachtung selbst als eine ästhetische,

und nur sofern diese Schätzung auf die Existenz ihres Gegenstandes Rücksicht nimmt, kann uns auch an der Existenz der Gegenstände gelegen sein, die uns als seine Stellvertreter und nur als solche schätzenswert sind.

4. Kapitel.

Untersuchung der Frage, ob es ästhetische Antriebe gibt.

§ 210.

Wir haben gefunden, daß die ästhetische Schätzung nicht interesselos ist, wenn man unter Interesselosigkeit die Unabhängigkeit von der Rücksicht auf Existenz versteht. Es bleibt noch die Frage, ob die ästhetische Schätzung vielleicht interesselos ist in dem anderen Sinne, wonach ihre Interesselosigkeit die Unmöglichkeit ästhetischer Antriebe bedeutet. Auf diese Frage wurden wir geführt durch die Aufgabe, den ästhetischen Ursprung der idealen Wertung nachzuweisen. In der Tat, ein Ideal bestimmt ein Ziel für das Handeln, und wenn die Vorstellung dieses Ziels nicht eine praktisch bedeutungslose Phantasie sein soll, so muß ihr Bewegkraft für den Willen innewohnen. Nicht darum zwar kann es sich hier handeln, nachzuweisen, daß die ideale Wertung jemals wirklich für den Willen bestimmend ist. Die Frage, ob je ein Fall vorkommt, in dem sich ein Mensch aus einem idealen Bestimmungsgrunde zu einer Handlung entschließt, kann hier, als eine Frage von bloß psychologischem Interesse, völlig dahingestellt bleiben. Aber etwas derartiges muß *möglich* sein, wenn die Zumutung an einen Menschen, einem Ideal zu folgen, irgend Bedeutung haben und der Begriff des Ideals nicht ohne alle praktische Realität sein soll. Es muß möglich sein: d. h. es darf durch die Natur der fraglichen Wertungsart nicht ausgeschlossen sein. Es ist also die Frage, ob die ästhe-

tische Schätzung von der Art ist, daß sie die Möglichkeit von Antrieben für den Willen ausschließt. Wir müssen daher die Frage, ob das Wohlgefallen am Schönen uninteressiert ist, in diesem Sinne noch einmal aufnehmen und uns also fragen, ob es ästhetische Antriebe gibt.

Für diejenigen Psychologen, die zwischen dem Gefallen am Dasein eines Gegenstandes und dem Begehren eines Gegenstandes keinen Unterschied machen, würde die Stellung dieser Frage gänzlich überflüssig sein. „Etwas begehren und an seinem Dasein Wohlgefallen finden, ist dasselbe", sagt KANT. Dieses ist nicht richtig. Man kann zwar sagen, daß das Begehren eines Gegenstandes eine Wertung seines Daseins einschließt; aber es gilt nicht umgekehrt, daß die Wertung des Daseins eines Gegenstandes schon ein Begehren einschließt, wenn man wenigstens unter dem Begehren einen Antrieb für den Willen versteht. Und in diesem Sinne ist hier allein davon die Rede. Einen Beweis für die Unabhängigkeit des Gefallens am Dasein vom Begehren müßte gerade die ästhetische Schätzung liefern, wenn es wirklich keine ästhetischen Antriebe gäbe; denn daß wir am Dasein des Schönen Wohlgefallen finden, haben wir schon festgestellt.

Wenn wir also aus dem bisher Gefundenen noch nicht auf die Möglichkeit ästhetischer Antriebe schließen dürfen, so werden wir doch umgekehrt, wenn der Nachweis der Existenz ästhetischer Antriebe gelingt, durch ihn eine neue Bestätigung für den schon gefundenen Satz erhalten, daß sich die ästhetische Schätzung auf die Existenz des Gegenstandes bezieht.

Nun darf man die Frage, ob ein Begehren des Schönen möglich ist, nicht mißverstehen. Daß es ein Begehren schöner Gegenstände gibt, ist in der allgemeineren Bedeutung dieses Ausdrucks selbstverständlich. Es ist hier nur die Frage, ob wir etwas *insofern* begehren, *als* es schön ist, und nicht nur

deshalb, weil der schöne Gegenstand zugleich angenehm oder in irgend einer anderen Hinsicht schätzenswert ist.

Diese Frage a priori entscheiden zu wollen, wie man es bisher versucht hat, ist nur durch eine petitio principii möglich. Man hat es sehr leicht, die Unmöglichkeit eines ästhetischen Begehrens zu beweisen, wenn man die ästhetische Schätzung durch ihre Uninteressiertheit definiert. Dann darf man aber nicht übersehen, daß es sich nicht von selbst versteht, daß es überhaupt eine ästhetische Schätzung in diesem Sinne des Wortes *gibt* und daß insbesondere das Gefallen am Schönen unter diesen Begriff fällt. Das Problem wird also durch eine solche Definition nur verschoben, und der Schein, daß es sich auf diese Weise entscheiden lasse, beruht auf einer Erschleichung. Es ist nur eine andere Form derselben petitio principii, wenn man, wie es üblich ist, zwischen sinnlichen und reinen Interessen nicht unterscheidet und dann aus der trivialen Feststellung, daß ein sinnliches Begehren des Schönen (als solchen) unmöglich ist, auf die Unmöglichkeit eines ästhetischen Begehrens schließt. Wir müssen also alle Versuche, diese Frage auf dialektischem Wege zu entscheiden, abweisen und uns vielmehr allein an die Erfahrung halten.

Um dabei jedes Mißverständnis auszuschließen, wollen wir die Frage so formulieren: *Gibt es einen Trieb zur Erzeugung oder Erhaltung des Schönen um seiner Schönheit willen?*

§ 211.

Beginnen wir mit der Frage, ob es einen ästhetischen Trieb zur *Erzeugung* des Schönen gibt. Ziehen wir zunächst das Naturschöne in Betracht, so ist leicht festzustellen, daß es allerdings einen Trieb zur Verschönerung der Natur, z. B. zur Bewaldung öder Gegenden, gibt. Aber man wird zugeben müssen, daß dies in der Tat kein spezifisch ästhetischer Trieb

ist. Denn wenn wir uns z. B. um die Anlegung von Wäldern oder Teichen bemühen, so tun wir es nur um des Genusses willen, mag dies nun der Genuß sein, den uns die Beschauung des Schönen unmittelbar bereitet, oder der Nutzen, den wir aus dem Aufenthalt in solchen Anlagen für unsere körperliche oder seelische Gesundheit zu ziehen hoffen. Sehen wir von solchen Rücksichten ab, so bleibt kein Trieb zur Verschönerung der Natur übrig.

Mit dem Kunstschönen scheint es sich auf den ersten Blick anders zu verhalten; aber bei einer näheren Untersuchung verschwindet dieser Anschein. Wenn wir Verlangen nach der Aufführung eines Musikstücks oder Schauspiels haben, so haben wir es nur in der Hoffnung, dieser Aufführung beizuwohnen. Daß irgendwo eine schöne Musik erklingt, die niemand zu hören Gelegenheit hätte, wird niemand erstreben.

Nun gibt es freilich einen Trieb zu künstlerischer Produktion, den Trieb, der den Künstler bei seinem Schaffen beseelt. Wir müssen aber untersuchen, ob dies ein ursprünglich ästhetischer Trieb ist oder nicht.

Daß es einen Trieb zum künstlerischen Schaffen gibt, der nicht rein ästhetischen Ursprungs ist, steht außer Frage. Wenn wir auch von den Erwerbsrücksichten absehen, die den Künstler zu einer Arbeit veranlassen können, und wenn wir auch absehen von der Rücksicht auf das Vergnügen, das der Künstler durch sein Werk anderen zu bereiten hofft, so bleibt doch noch das eigene Vergnügen des Künstlers an der Beschauung seines Werkes als ein möglicher Antrieb seines Schaffens übrig. Es geht etwa einem Künstler ein Entwurf durch den Kopf. Er hat dann das Bestreben, sich die Ausführung des Entwurfs vor Augen zu stellen. Denn er hat an der Beschauung des ausgeführten Werkes einen Genuß. Jeder, der das künstlerische Schaffen aus eigener Erfahrung kennt, weiß, eine wie starke Triebfeder dieser Genuß ist.

Es lassen sich aber auch die anderen Momente, die noch bei dem Triebe zu künstlerischem Schaffen im Spiele sind, erklären, ohne daß man einen spezifisch ästhetischen Kunsttrieb anzunehmen brauchte. Viele Kunstwerke verdanken ihre Entstehung dem Bestreben ihres Schöpfers, einen Ausdruck für ein inneres Erlebnis zu finden. Der durch das Erlebnis hervorgerufene Affekt drängt nach einem Ausdruck. Dieses Bedürfnis wird dadurch befriedigt, daß der Künstler das Erlebnis in dem Kunstwerk objektiviert. Und indem er sich so sein Erlebnis in reiner Betrachtung gegenüberstellt, befreit er sich zugleich von seinem Affekt. Dieses Bedürfnis ist aber an und für sich nur ein sinnliches. Es enthält keinen spezifisch ästhetischen Antrieb.

Wenn freilich die Ausführung eines Entwurfs oder das Suchen nach einem Ausdruck einmal begonnen hat, dann kann es allerdings einen ästhetischen Antrieb zur *Fortsetzung* des Werkes einerseits und zur *künstlerischen Formulierung* des Ausdrucks andererseits geben. Einen halb ausgeführten Entwurf als Fragment liegen zu lassen, kann dem ästhetischen Interesse des Künstlers widerstreiten; aber dieses Interesse an der Vollendung des einmal begonnenen Werkes erklärt nicht die ursprüngliche Schaffung des Kunstwerks, sondern nur den Umstand, daß es nicht Fragment bleibt. Ebenso gibt es ein ästhetisches Interesse an der Schönheit der Ausdrucksform. Und dieses veranlaßt den Künstler, dem Ausdruck seines Erlebnisses eine künstlerische Form zu geben. Dieses Interesse erklärt aber wiederum nicht die ursprüngliche Schaffung des Werkes, sondern nur, daß das aus anderen Gründen entstehende Werk ein Kunstwerk wird.

Wir finden also weder Grund, einen spezifisch ästhetischen Antrieb zur Verschönerung der Natur, noch auch, einen spezifisch ästhetischen Kunsttrieb anzunehmen. Daß es aber überhaupt keinen ästhetischen Antrieb gebe, können wir

dennoch nicht behaupten. Einen solchen haben wir vielmehr bereits in dem Triebe zur Vollendung eines einmal begonnenen Werkes, sowie in dem Interesse an der künstlerischen Formung des Ausdrucks aufgefunden.

§ 212.

Dieses Ergebnis bedarf indessen noch einer Ergänzung. Es gibt nämlich erstens auch dem Naturschönen gegenüber einen ästhetischen Antrieb, nämlich den Antrieb zur *Erhaltung* des Naturschönen. Wir haben ein Widerstreben gegen die Zerstörung des Schönen in der Natur. Der gute Sinn der Behauptung, daß das reine ästhetische Verhalten alle Begierde ausschließe, wird gerade hierdurch und nur hierdurch verständlich. Ein Mensch, der nach einer schönen Frucht greift, um sie zu verzehren, oder der eine Blüte abknickt, um bequemer an ihr zu riechen und sie dann auf den Boden zu werfen, kann dadurch allerdings einen Mangel an ästhetischer Kultur beweisen. Aber was ist der Grund, daß wir so urteilen? Wenn es keinen Antrieb gäbe, der auf die Erhaltung des schönen Gegenstandes als solchen gerichtet ist, wäre kein Grund vorhanden, warum wir der sinnlichen Begierde nach dem Gegenstande widerstreben sollten. Es gibt also zweifellos einen Antrieb, wenn auch nicht zur Hervorbringung, so doch zur Erhaltung des Naturschönen.

Was ferner das Kunstschöne betrifft, so müssen wir hier noch einen Unterschied machen zwischen dem Interesse an dem Kunstwerk und dem an der Produktion des Kunstwerks. Es könnte wohl sein, daß, wenn auch nicht das Kunstwerk, so doch die Handlung, durch die es hervorgebracht wird, das künstlerische Schaffen also, Gegenstand eines ästhetischen Interesses wäre. Und so verhält es sich wirklich. Es gibt ein ästhetisches Interesse an der künstlerischen Produktion. Wir

geben dem künstlerischen Schaffen einen Wert, der verschieden ist von dem Wert seines Produktes, des Kunstwerks, und diese Wertschätzung ist mit einem Begehren verbunden. Es gibt einen Antrieb zu ästhetisch wertvoller Betätigung, und sofern das künstlerische Schaffen seinerseits eine solche ist, kann sich auch ein ästhetischer Antrieb darauf richten.

Man könnte zwar den Verdacht haben, daß es sich auch hier nur um ein verstecktes sinnliches Interesse handle. Die Tatsache, daß wir schon innerhalb des Gebietes der sinnlichen Interessen einen Unterschied zwischen roheren und feineren Trieben machen, könnte darauf hindeuten, daß auch das Interesse an der künstlerischen Produktion sinnlichen Ursprungs ist. In Wahrheit wäre aber schon innerhalb des Gebietes der sinnlichen Interessen die Unterscheidung zwischen feineren und roheren Trieben unmöglich, wenn ihr nicht ein anderes als sinnliches Interesse zu Grunde läge. Denn auf Grund eines bloß sinnlichen Interesses wäre kein anderer Unterschied der verschiedenen Begierden möglich als hinsichtlich der Intensität entweder des Begehrens selbst oder der Größe des Genusses an den aus ihm erwachsenden Folgen. Wenn wir aber von feineren und roheren Trieben sprechen, so meinen wir nicht die größere oder geringere Intensität des Triebes oder des aus seiner Befriedigung erwachsenden Genusses, sondern wir meinen damit einen Wertunterschied in der Art des Interesses. Wir geben also der Befriedigung des Interesses einen größeren oder geringeren Wert unabhängig von dem Wert, den seine Befriedigung als solche hat. Es sagt etwa jemand, er schätze es als ein Anzeichen feinerer Kultur, wenn einem Menschen beim Essen nicht nur an der Sättigung gelegen ist, sondern er auch durch das Vorziehen der einen Speise vor der anderen seine Empfänglichkeit für die Qualitätsunterschiede des Geschmacks beweist. Hier wird also der größeren Differenzierung der Genußfähigkeit ein Wert ge-

geben. Der größere Wert liegt dabei nicht in der Intensität des Genusses, sondern in dem größeren Reichtum der Genußfähigkeit. Diese Schätzung wäre nicht möglich, wenn ihr nicht ein von dem sinnlichen Interesse selbst verschiedenes Interesse zu Grunde läge, vermöge dessen wir erst einen Wertunterschied in der Art der sinnlichen Interessen selbst machen können.

Dieses Interesse zeigt sich aber nicht nur durch die Wertabstufung im Gebiet der sinnlichen Interessen, sondern bezieht sich auf jede Lebensäußerung überhaupt. Wir ziehen zunächst die intensivere Lebensäußerung der weniger intensiven vor, aber wir machen darüber hinaus noch einen ästhetischen Wertunterschied in der *Art* der Lebensäußerung. Wir schätzen jede Übung der eigenen Kräfte ohne Rücksicht auf einen weiteren Zweck, wie sich dies in unserem Interesse am Spiel und Sport zeigt. Aber wir machen weiterhin bedeutende Wertunterschiede darin, *welche* Anlagen jemand bei sich ausbildet, wie sich dies schon durch die Unterscheidung von roheren und edleren Arten des Sportes bekundet.

Wir finden also, daß es nicht nur einen ästhetischen Antrieb zur Erhaltung des Naturschönen gibt, sondern auch einen solchen zur schönen Gestaltung des eigenen Lebens, und daß aus diesem Interesse an der Schönheit des eigenen Lebens auch die spezifisch ästhetischen Antriebe entspringen, die für das künstlerische Schaffen eine Rolle spielen.

§ 213.

Wie sollen wir es aber nun verstehen, daß es zwar ästhetische Antriebe gibt zur Erhaltung des Naturschönen, sowie zur schönen Gestaltung des eigenen Lebens, nicht aber zur Erzeugung des Schönen überhaupt, sei es des Naturschönen oder des Kunstschönen? Wenn die ästhetische Schätzung

die Möglichkeit eines ästhetischen Antriebes zuläßt, so ist es merkwürdig, daß dieser Antrieb sich nicht in jedem Falle einer ästhetischen Schätzung zeigt. Es entsteht daher die Frage, nicht sowohl nach der Möglichkeit ästhetischer Antriebe überhaupt, als vielmehr nach dem Grunde des Fehlens ästhetischer Antriebe in besonderen Fällen. Wir müssen also untersuchen, warum es weder einen ästhetischen Antrieb zur Verschönerung der Natur, noch einen spezifisch ästhetischen Kunsttrieb gibt.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf den eigentlichen Sinn der ästhetischen Schätzung zurückblicken. Wir fanden, daß wir einen Gegenstand ästhetisch schätzen hinsichtlich seiner anschaulichen Form, d. h. hinsichtlich dessen, wodurch er für die Anschauung eine Einheit bildet. Wir sagten infolgedessen, daß wir einen Gegenstand ästhetisch nicht als Naturgegenstand schätzen. Denn als Naturgegenstand ist er von anderen Gegenständen abhängig und bildet kein selbständiges Individuum, sondern nur ein Glied in der Kette eines Mechanismus. Die Möglichkeit, einen Gegenstand anders als hinsichtlich seiner Bedeutung als Naturgegenstand zu beurteilen, widerspricht jedoch nicht der Naturgesetzlichkeit, unter der der Gegenstand steht. Denn die naturgesetzliche Bestimmung ist nur relativ; sie bestimmt einen Gegenstand nur hinsichtlich seines Verhältnisses zu anderen Gegenständen. Der Gegenstand erschöpft sich nicht in dem, was er als Naturgegenstand ist. Denn als solcher ist er nur hinsichtlich seiner Relationen zu anderen Gegenständen, an und für sich aber überhaupt nicht bestimmt. Infolge der ursprünglichen Zufälligkeit des einzelnen sinnesanschaulich Gegebenen bleibt also eine von der naturwissenschaftlichen verschiedene Beurteilung des Gegenstandes möglich. Eine solche Beurteilung ist die ästhetische. Schönheit ist, nach SCHILLERs Worten, *Freiheit in der Erscheinung*, d. h. Unabhängigkeit

des Gegenstandes von anderen, sofern sie durch die anschauliche Form des Gegenstandes in Erscheinung tritt. Der schöne Gegenstand muß sich also hinsichtlich seiner anschaulichen Form als autonom darstellen. Diese Form darf nichts enthalten, wodurch er sich seinem Dasein nach als abhängig von etwas außer ihm zeigt. Eben dadurch emanzipiert er sich von dem Naturzusammenhang und wird zu einem Gegenstand der ästhetischen Schätzung. Das zufällige Zusammentreffen des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen zu einer Einheit ist der Grund der ästhetischen Schätzung des Gegenstandes. Wir können diese Zusammenstimmung auf Grund keines Gesetzes erwarten oder fordern; wo wir sie dennoch antreffen, ist es eine bloße Gunst, die die Natur unserer Vernunft erweist.

Wenn wir dies berücksichtigen, wird es verständlich, warum es keinen ästhetischen Trieb zur Verschönerung der Natur geben kann. Denn ein solcher Trieb wäre darauf gerichtet, einen Gegenstand, der durch sich selbst bestimmt sein soll, durch unsere Handlung hervorzubringen. Darin läge aber ein Widerspruch.

Aus demselben Grunde ist ein spezifisch ästhetischer Kunsttrieb unmöglich. Ein Kunstwerk ist ja gerade dadurch definiert, daß es aus der Absicht der Erzeugung eines schönen Gegenstandes entsteht. Sofern aber das Kunstwerk aus der Absicht des Künstlers entsteht, ist es nicht durch sich selbst bestimmt. Wenn wir von einem Gegenstand wissen, daß er aus der Absicht der Hervorbringung von Schönem entstanden ist, so wissen wir von ihm etwas, was der Bedingung seines ästhetischen Wertes widerspricht, denn diese Bedingung ist die Zufälligkeit seiner schönen Form. Der Gegenstand muß die Form eines schönen Gegenstandes haben; wo aber dieser Form der Charakter der Autonomie fehlt, wo wir uns veranlaßt finden, den Grund dieser Form des Gegenstandes außer

ihm zu suchen, da fehlt die Möglichkeit seiner ästhetischen Schätzung.

Die Richtigkeit dieser Erklärung bestätigt sich dadurch, daß der Grund, auf den sie das Fehlen ästhetischer Antriebe in den fraglichen Fällen zurückführt, in allen den Fällen wegfällt, für die wir die Möglichkeit ästhetischer Antriebe festgestellt haben. Die aufgewiesene Bedingung der Möglichkeit ästhetischer Antriebe schließt nicht aus, daß es einen Trieb zur Erhaltung des Naturschönen gibt, und ebensowenig, daß es einen Trieb zur schönen Gestaltung des eigenen Lebens gibt. Denn der Trieb zur Erhaltung des Naturschönen beeinträchtigt nicht die Autonomie des Naturschönen; vielmehr wird durch ihn nur eine Beeinträchtigung der Autonomie des Gegenstandes verhindert. Was aber den Trieb zur schönen Gestaltung des eigenen Lebens betrifft, so ist hier nicht nur die absichtliche Erhaltung, sondern sogar die absichtliche Erzeugung der schönen Form mit der Autonomie des Gegenstandes im Einklang. Die Absicht, die den Grund seiner schönen Form bildet, liegt hier nicht außerhalb des Gegenstandes, auf den sie sich bezieht. Hier wird daher auch die Autonomie des Gegenstandes nicht durch die Absicht seiner schönen Gestaltung vereitelt; denn wir, die wir unser Leben schön gestalten wollen, sind es ja selbst, deren Leben wir schön gestalten. Der Gegenstand, auf den sich der ästhetische Antrieb richtet, wird dadurch nicht von einem anderen Gegenstand abhängig.

Die Richtigkeit dieser Auflösung unserer Schwierigkeit, das Fehlen von ästhetischen Antrieben der einen Art mit dem Bestehen von ästhetischen Antrieben der anderen Art zu vereinigen, findet endlich auch eine Bestätigung in dem Umstand, daß die meisten Menschen weit mehr darauf bedacht sind, bestimmte unschöne Handlungen zu unterlassen, als darauf, ihr Leben überhaupt auf schöne Weise zu gestalten. Das Be-

wußtsein, daß die bestimmte einzelne Handlung nur von uns abhängt, wird uns durch die Umstände, die uns bei einer Wahl zur Entscheidung nötigen, nahe gelegt. Das Bewußtsein, wählen zu müssen, macht uns eindringlich, daß die Handlung, zu der wir uns entschließen, von uns abhängt. Das Bewußtsein jedoch, daß die Gestaltung ihres Lebens überhaupt von ihrer eigenen Wahl abhängt, liegt den meisten Menschen fern, da sie infolge einer gewissen Enge des Bewußtseins nur auf die Anforderungen des Augenblicks eingestellt sind.

So verstehen wir aus dem Sinne der ästhetischen Schätzung ebensowohl die Möglichkeit von ästhetischen Antrieben, das Naturschöne zu erhalten und das eigene Leben schön zu gestalten, wie die Unmöglichkeit ästhetischer Antriebe zur Verschönerung der Natur und eines spezifisch ästhetischen Kunsttriebes.

5. Kapitel.

Deduktion des Inhalts des Ideals der Bildung.

§ 214.

Überblicken wir den bisherigen Gang der Theorie des ästhetischen Interesses, so können wir unsere Aufgabe, die Deduktion des Begriffs des Ideals betreffend, als gelöst betrachten. Um diese Deduktion auszuführen, war es zuerst nötig, die allgemeine Theorie des ästhetischen Interesses zu entwickeln: sie leistete uns so viel, die Existenz eines unmittelbaren Interesses zu beweisen, das den Grund einer positiven und zwar objektiven und apodiktischen Wertung enthält. Um aber in diesem Interesse den Grund der *idealen* Wertung aufzuweisen, dazu gehörte mehr. Denn die ideale Wertung ist nicht nur eine solche von positivem, objektivem und apodiktischem Charakter, sondern es ist für sie wesentlich, daß sie eine Anforderung an die Wirklichkeit einschließt und den

Anspruch erhebt, die Möglichkeit von Bestimmungsgründen für den Willen zu enthalten. Um daher von der allgemeinen Theorie des ästhetischen Interesses zu einer Deduktion der idealen Wertung zu gelangen, war noch nötig, nachzuweisen, einmal, daß das ästhetische Interesse sich auf die Existenz seines Gegenstandes bezieht, und ferner, daß es die Möglichkeit von ästhetischen Antrieben enthält. Es ist uns gelungen, sowohl den einen als auch den anderen Nachweis zu führen. Was bleibt nun hiernach für die Theorie des ästhetischen Interesses noch an Aufgaben übrig?

Der Zweck dieser Untersuchungen war eine Begründung derjenigen ethischen Urteile, die den idealen Wert von Handlungen betreffen. Nun haben wir durch das Bisherige gezeigt, daß es in der Tat einen Grund für diese Art von Urteilen gibt. Wir brauchen die aus dem aufgewiesenen ästhetischen Interesse entspringende Wertung nur auf das Gebiet des Handelns anzuwenden, um zu den fraglichen ethischen Urteilen zu gelangen.

Indessen, wenn es uns auch geglückt ist, einen Grund für die Möglichkeit von Urteilen über den idealen Wert von Handlungen aufzuweisen, so ist dadurch doch noch für kein einziges *bestimmtes* Urteil dieser Art erwiesen, daß es einen Grund hat. Durch den allgemeinen Existenzbeweis eines den idealen Urteilen zu Grunde liegenden unmittelbaren Interesses wissen wir noch nicht, für *welche* Urteile dieser Art wir damit einen Grund besitzen. Dieser Beweis eröffnet uns keinen Weg, um im gesamten Bereiche dieser Urteile die richtigen den falschen gegenüber auszuzeichnen. Wir haben zwar den Begriff des Ideals deduziert, nicht aber ein bestimmtes Ideal. Wir haben, wie wir auch sagen können, das Ideal seiner *Form* nach deduziert, nicht aber seinem *Inhalt* nach. Die Form eines Ideals ist dasjenige, was es zu einem *Ideal* macht, d. h. der Inbegriff derjenigen seiner Merkmale, die notwendig und hin-

reichend sind, um es überhaupt unter den Begriff eines Ideals fallen zu lassen. Diese Merkmale genügen aber keineswegs, um das Ideal seinem Inhalt nach zu bestimmen; denn sie lassen durchaus unentschieden, *was* durch das Ideal verlangt und *was* dadurch verworfen wird.

Wir haben somit durch die ausgeführte Deduktion den Satz begründet, daß es ein Ideal gibt, d. h. daß der Begriff des Ideals kein leerer und phantastischer Begriff ist, sondern praktische Realität besitzt. Man kann sich aber sehr verschiedene und einander widerstreitende Vorstellungen von dem Inhalt eines Ideals machen. Und um unter diesen Inhaltsbestimmungen die echten ausweisen und die verfälschten ablehnen zu können, haben wir bisher kein Hilfsmittel gefunden.

Wie sollen wir aber diese Lücke ausfüllen, da doch die allgemeine Theorie des ästhetischen Interesses den nichtdiskursiven Charakter dieses Interesses und also die Unauflöslichkeit der ästhetischen Gefühle bewiesen hat? Diesem Beweis zufolge gibt es zwar eine Theorie des ästhetischen Interesses, aber keine ästhetische Theorie. Denn er besagt nichts anderes, als daß sich die ästhetischen Urteile als solche nicht theoretisch, d. h. auf dem Wege logischer Schlüsse, begründen lassen, oder kurz, daß ein System der Ästhetik unmöglich ist. Das Prinzip der ästhetischen Urteile muß insofern inexponibel genannt werden. Wie soll es also möglich sein, sich über den idealen Wert von Handlungen wissenschaftlich zu verständigen und also über die Deduktion der Form des Ideals hinaus zu einer solchen seines Inhalts vorzudringen? Der ästhetische Ursprung der idealen Wertung scheint mit der Lösbarkeit dieses Problems unvereinbar zu sein. Sollte seine Lösung dennoch gelingen, so wäre freilich der Triumph der kritischen Methode, wenn sie solches leistete, um so größer.

Dieses Problem drängt sich uns in der Tat unvermeidlich auf, wenn wir das Eigentümliche der idealen Wertung näher ins Auge fassen.

§ 215.

Die ideale Wertung hat, ihres ästhetischen Ursprungs ungeachtet, das Besondere an sich, daß sie, als Wertung von Handlungen, eine Anforderung an einen Willen einschließt. Denn obwohl ein Ideal sich nicht auf die Form eines Imperativs bringen läßt, so liegt doch in ihm die Beziehung auf einen Willen in dem Sinne, daß es diesem die Richtung auf ein Ziel bestimmt, nach deren Innehaltung oder Verfehlung sich die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Handelns bemißt. Wir konnten eine solche Anforderung an den Willen, die, ohne hypothetischen Charakter zu tragen, d. h. durch die Bedingung eines vorausgesetzten Zwecks eingeschränkt zu sein, doch auch nicht die Form eines kategorischen Imperativs hat, einen *kategorischen Optativ* nennen. Einen solchen denken wir im Begriff des Ideals. Ein Ideal ist daher auch, streng genommen, nur für ein handelndes und des Bewußtseins objektiver Werte fähiges Wesen möglich.

Um dies richtig zu verstehen, ist vor allem nötig, die ästhetische Wertung der Handlung von der ihres Produkts zu unterscheiden. Auf Grund der Wertung dessen, was durch die Handlung hervorgebracht wird, kann sie selbst nicht ästhetisch, sondern nur theoretisch als ein Mittel zum Zweck beurteilt werden. Wir sprechen aber hier von der ästhetischen Wertung der Handlung. Denn nur sofern der ästhetische Wert einer *Handlung* zukommt, kann aus ihm eine ideale Aufgabe entspringen. Eine Handlung, durch die etwas ästhetisch Wertvolles entsteht, kann selbst ästhetisch minderwertig sein. Der ästhetische Wert des Produkts der Handlung zieht also an und für sich noch nicht den ästhetischen Wert der

Handlung nach sich. Aus dem ästhetischen Interesse geht, wie wir gefunden haben, unmittelbar nur das Ideal schöner Handlungen hervor, nicht aber das Ideal der Hervorbringung schöner Gegenstände.

Die ästhetische Schätzung der Persönlichkeit umfaßt zwar ein viel weiteres Gebiet als nur die Handlungen der Persönlichkeit. Wir schätzen eine Persönlichkeit als ästhetisch wertvoll auch schon ohne Rücksicht auf ihre Handlungen, z. B. im Hinblick auf ihre Anlagen und Fähigkeiten. Ein Mensch ist uns ästhetisch schätzenswert auf Grund seiner bloßen Kraft, seines künstlerischen Genies oder seines lebhaften Temperaments. Aber der Gegenstand des ästhetischen Antriebes kann nur in Handlungen, d. h. in dem, was vom Willen abhängt, liegen. Vom Willen des Menschen hängt aber nicht ab, was für Anlagen und Fähigkeiten er mitbringt, sondern nur, welchen Gebrauch er von ihnen durch sein Handeln macht.

§ 216.

Wenn wir nun die ideale Schätzung von Handlungen näher ins Auge fassen, so zeigt sich der merkwürdige Umstand, daß es gewisse begrifflich bestimmbare Regeln für diese Art von Schätzung zu geben scheint, und zwar solche, die nicht nur durch induktive Verallgemeinerung singulärer Werturteile gewonnen sind. Wir schreiben einer Person, die ihr Leben auf wertvolle Weise gestaltet, insofern *Bildung* zu. Wir können nun gewisse allgemeine Bedingungen formulieren, die Kriterien für die Bildung eines Menschen enthalten. Wir verlangen z. B. von einem gebildeten Menschen Besonnenheit bei wichtigen Entschlüssen, Mäßigung im Genießen, Aufrichtigkeit gegen sich und andere, Streben nach Erkenntnis, sowohl nach Erweiterung des Wissens wie nach Vertiefung der Einsicht,

Gerechtigkeit im Umgang mit anderen, Geschmack in der Führung seines Lebens, Empfänglichkeit für neue Eindrücke und was dergleichen Bedingungen mehr sind.

Wie kann aber eine Schätzung, für die es begrifflich bestimmte Regeln gibt, eine ästhetische sein, da doch das ästhetische Interesse nicht diskursiv ist? Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen. Diese Schwierigkeit bleibt uns noch aufzulösen, wenn wir den ästhetischen Ursprung der fraglichen Schätzung der Bildung behaupten wollen. Diese Schwierigkeit ist es zugleich, die wir überwinden müssen, wenn es uns gelingen soll, auf Grund der Theorie des ästhetischen Interesses zu einer Deduktion des Ideals der Bildung, seinem Inhalt nach, zu gelangen.

§ 217.

Um über diese Frage Klarheit zu gewinnen, müssen wir überlegen, worauf denn die früher (§ 201) festgestellte Unauflöslichkeit des ästhetischen Gefühls beruht. Sie beruht, wie wir fanden, darauf, daß die ästhetische Schätzung sich auf die anschauliche Form des Gegenstandes bezieht und daß ihr Gegenstand also nicht als Element einer Begriffsklasse geschätzt wird. Ein Gegenstand kann auf Grund eines allgemeinen Begriffs nur als Naturgegenstand bestimmt werden, d. h. nur insofern, als er einem Naturgesetz untergeordnet wird, denn ein solches ist nichts anderes als eine allgemeine Regel, die eine Klasse von Gegenständen auf Grund des sie definierenden Begriffs bestimmt. Wenn wir also einen Gegenstand begrifflich bestimmen wollen, so ist dies nur insofern möglich, als wir ihn als Naturgegenstand bestimmen. Folglich ist auch die begriffliche Bestimmung eines ästhetischen Gegenstandes, wenn sie überhaupt möglich ist, nur insofern möglich, als der ästhetische Gegenstand zugleich ein Naturgegenstand ist. Wie sollen wir uns dies aber als möglich denken?

Daß die begriffliche Bestimmung ästhetischer Gegenstände im allgemeinen unmöglich ist, beruht auf nichts anderem als darauf, daß im allgemeinen der ästhetische Gegenstand nicht zugleich ein Naturgegenstand ist. Ein ästhetischer und also anschaulich bestimmter Gegenstand kann infolge der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung alles sinnesanschaulich Gegebenen auch nur zufälliger Weise ein Naturgegenstand sein. Aber diese Zufälligkeit *schließt es nicht aus*, daß ein ästhetischer Gegenstand zugleich ein Naturgegenstand sein kann. Die Konfiguration der Sternbilder z. B., wie sie uns sinnesanschaulich erscheint, stimmt nicht überein mit der astronomisch wirklichen Konfiguration der Sterne, sondern beruht nur auf der Wirkung der Lichtbrechung und der Perspektive. Im Gebiet des anschaulich Gegebenen regiert nur die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung. Wie es aber dadurch doch *nicht ausgeschlossen* wird, daß die Konfiguration eines Sternbildes zusammenfallen könnte mit der Konfiguration eines astronomisch wirklichen Systems, so finden wir auch sonst schon in der äußeren Natur ein Gebiet, in dem die Zusammenstimmung von ästhetischem Gegenstand und Naturgegenstand tatsächlich besteht. Es ist dies das Gebiet der *Organismen.*

Was wir einen Organismus nennen, ist einerseits eine anschauliche Einheit, andererseits aber zugleich eine physikalische Einheit, nämlich ein in sich geschlossenes System von Wechselwirkungen der Art, daß die Form des Ganzen sich selbst erhält. Einem solchen System kommt zwar keine absolute physikalische Abgeschlossenheit und Selbständigkeit zu, — derartiges ist in der äußeren Natur, wo jedes System mit jedem anderen in Wechselwirkung steht, unmöglich, — wohl aber eine wenigstens relative Abgeschlossenheit und Selbsterhaltung. Hierauf beruht es auch, daß wir bestimmte Regeln für die Möglichkeit der Selbsterhaltung des Organismus an-

geben können. Seine Selbsterhaltung hängt von den in ihm wirkenden physikalischen Kräften ab, und man braucht daher diese nur hinreichend genau und vollständig zu kennen, um die Bedingungen seiner Selbsterhaltung begrifflich bestimmen zu können, Bedingungen also, die zugleich Bedingungen seiner anschaulichen Einheit und Selbständigkeit sind. Man faßt die Bedingungen der Möglichkeit der Selbsterhaltung eines Organismus unter dem Begriff der *Gesundheit* zusammen. Diese Bedingungen lassen sich wissenschaftlich erforschen. Sofern sie aber zugleich Bedingungen seiner anschaulichen Einheit und Selbständigkeit sind, insofern sind sie zugleich auch Bedingungen der Möglichkeit seines ästhetischen Wertes. Auf diesem Zusammenhang beruht die schon oft bemerkte Tatsache, daß die Bedingungen der Gesundheit des Organismus auch solche seiner Schönheit sind. In der Tat, die Gesundheit ist der Krankheit entgegengesetzt; Krankheit aber ist nichts anderes als eine Störung des Selbsterhaltungsprozesses. Die Erscheinung des Krankhaften gilt uns daher als häßlich.

Wir sprechen von der Gesundheit als einer Form der Zweckmäßigkeit. Wir meinen damit nicht eine äußere Zweckmäßigkeit, d. h. die Brauchbarkeit des Gegenstandes als Mittel zu einem außer ihm gelegenen Zwecke, sondern die *innere* Zweckmäßigkeit, die man auch *Vollkommenheit* des Gegenstandes nennt, d. h. seine Übereinstimmung mit einem Zweck, den wir als ihm selbst innewohnend denken. Wir beurteilen hier nämlich die Selbsterhaltung des Gegenstandes nach Analogie eines Zwecks. Ein Zweck ist zwar immer eine gewollte Wirkung, während die Selbsterhaltung des Organismus an und für sich keine *gewollte* Wirkung ist. Wir können sie aber nach Analogie einer solchen beurteilen, sofern wir von uns selbst wissen, daß wir uns die Selbsterhaltung zum Zwecke machen. Nach Analogie hiermit können wir die Gesundheit des Organismus als eine Form der Zweck-

mäßigkeit beurteilen und ihre Bedingungen wissenschaftlich erforschen.

Eben diese Eigenschaft des Organismus, sich durch die inneren Gegenwirkungen seiner Teile selbst zu erhalten, ist es, was uns veranlaßt, ihm *Leben* zuzuschreiben, wenn wir dies auch, streng genommen, nur in bildlichem Sinne tun dürfen. Denn im wissenschaftlichen Sinne des Wortes erfordert die Anwendung dieses Begriffs ein reales Prinzip der Selbsttätigkeit, das wir beim Organismus nicht finden. Es ist nicht die Wirkung einer eigenen Kraft, worauf die Selbsterhaltung des Organismus physikalisch beruht, sondern diese ist nur das Endresultat aus dem Zusammenwirken eines komplizierten Systems von Wechselwirkungen. Aber dieses Endresultat gleicht für die anschauliche Betrachtung dem, was wir vorfinden würden, wenn ein reales Prinzip der Selbsttätigkeit und also Leben im eigentlichen Sinne dem Organismus innewohnte.

§ 218.

Was schon vom Organismus gilt, das gilt um so mehr von der *Persönlichkeit* als dem Gegenstand der *inneren* Natur. Der Gegenstand der inneren Natur ist in der Tat ein Individuum und nicht ein bloßes Produkt der Wechselwirkung eines Systems von ihm unabhängiger Gegenstände. Der Gegenstand der ästhetischen Beurteilung ist daher hier zugleich ein Naturgegenstand. Die Selbsttätigkeit, die sich an ihm zeigt, können wir ihm in eigentlicher Bedeutung und nicht nur nach bloßer Analogie zuschreiben. Die Selbsttätigkeit des ästhetischen Gegenstandes ist hier zugleich auch eine wirkliche Selbsttätigkeit des Naturgegenstandes, d. h. sie ist *Leben* im strengen und nicht nur bildlichen Sinne des Wortes.

Das reale Prinzip der inneren Selbsttätigkeit ist der *Wille.* Die willkürliche Leitung des eigenen Lebens ist daher eine

begrifflich bestimmbare Bedingung des ästhetischen Wertes der Persönlichkeit. Aber wir müssen hier noch einen Unterschied beachten. Es gibt eine Abstufung hinsichtlich des *Grades* der persönlichen Selbsttätigkeit, und es läßt sich demgemäß mit Recht von einer größeren oder geringeren *Intensität des Lebens* sprechen. Der Wille, dieses reale Prinzip der persönlichen Selbsttätigkeit, wird nämlich seinerseits bestimmt durch Antriebe. Der Antrieb des Willens ist selbst entweder durch zufällige äußere Eindrücke bestimmt: dann hängt das Wollen von den zufälligen Umständen ab, in denen die Person sich gerade befindet. Oder das Handeln geschieht auf besonnene Weise, also nach einem reflektierten Antrieb. Aus der bloßen Reflexion entspringt aber kein Antrieb, und es entsteht daher die Frage, welcher Art die unmittelbaren Antriebe sind, die hier nur durch Vermittlung der Reflexion auf den Willen wirken. Diese Antriebe können ihrerseits wieder sinnliche Antriebe sein und also von äußerer Einwirkung abhängen. Oder aber sie sind reine Antriebe und entspringen also aus der eigenen Vernunft des Handelnden. Erst unter dieser letzten Bedingung können wir im vollen Sinne von Selbstbestimmung sprechen. Wir kommen also zu dem Satze, daß die *Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens* über das Leben eine Bedingung des ästhetischen Wertes der Persönlichkeit ist.

Die Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens über das Leben darf jedoch nicht etwa dahin verstanden werden, daß durch sie die Bestimmbarkeit durch sinnliche Antriebe ausgeschlossen wäre. Sie bedeutet vielmehr nur eine Einschränkung aller möglichen Willensbestimmungen auf die Bedingung, daß sie den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Sie bedeutet Herrschaft über die sinnlichen Antriebe, nicht aber Unterdrückung der sinnlichen Antriebe. Andernfalls würde sie nämlich Unterdrückung des Lebens selbst bedeuten. Alle

Herrschaft erfordert etwas, was beherrscht wird. Herrschaft der Vernunft über das Leben setzt daher einen von der Vernunft unabhängigen und also sinnlich bestimmten Inhalt des Lebens voraus. So hat also der Reichtum des Lebens seine Quelle nur in der Sinnlichkeit.

Die Intensität des Lebens hängt daher einerseits ab von dem Lebensreichtum und also von der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke und andererseits von dem Grade seiner Beherrschung durch den rein vernünftig bestimmten Willen. Dies gibt uns das Kriterium für den ästhetischen Wert der Persönlichkeit und also eine Inhaltsbestimmung für das Ideal der Bildung. Aus dieser Regel lassen sich denn auch die vorhin (§ 216) angegebenen Beispiele begrifflich bestimmter Bedingungen der Bildung ableiten.

§ 219.

Das Problem einer Deduktion des Inhalts des Ideals der Bildung muß hiernach als gelöst gelten. Worauf beruht aber die Möglichkeit dieser Deduktion? Wie läßt sie sich mit dem Satz vom inexponiblen Charakter des Prinzips der ästhetischen Urteile in Einklang bringen?

Um sich über die Bedeutung dieser Frage und damit zugleich über die Tragweite der gegebenen Deduktion nicht zu täuschen, ist zunächst nötig, sich zu vergegenwärtigen, daß das deduzierte Prinzip einen *synthetischen* Grundsatz darstellt und daß demgemäß der Übergang von der Deduktion des *Begriffs* des Ideals zu der Inhaltsbestimmung des Ideals nicht auf rein logischem Wege möglich war. In der Tat wäre es vergebliche Mühe, durch bloße Zergliederung jenes Begriffs zu dem aufgestellten Kriterium gelangen zu wollen. Im Begriff des Ideals liegt zwar, wie wir wissen, unmittelbar die Beziehung auf den Willen eines vernünftigen Wesens, nämlich die An-

forderung an dieses, die ihm durch das Ideal gestellte Aufgabe, welche es auch sein mag, zu erfüllen. Eben darum aber, weil es für diese die bloße *Form* des Ideals ausmachende Anforderung wesentlich ist, den *Inhalt* der durch das Ideal gestellten Aufgabe *unbestimmt* zu lassen, ist es unmöglich, vom Begriff des Ideals auf analytischem Wege zur Bestimmung dieses Inhalts zu gelangen.

Nun haben wir schon früher, bei der deskriptiven Analyse des ästhetischen Gefühls, die Möglichkeit gewisser begrifflich bestimmbarer Regeln des ästhetischen Werts festgestellt. (§ 192.) Diese Regeln betrafen den Fall der sogenannten anhängenden Schönheit. Man könnte daher, um die Möglichkeit der begrifflichen Bestimmung des Inhalts des ästhetischen Ideals zu erklären, in der diesen Inhalt bestimmenden Regel eine solche der anhängenden Schönheit vermuten. Dieser Erklärungsversuch würde indessen nicht genügen. Er würde zwar dem synthetischen Charakter des deduzierten Kriteriums Rechnung tragen, seinen *positiven* Charakter aber nicht verständlich machen können. Denn die Regeln der anhängenden Schönheit sind nur negative Kriterien des ästhetischen Werts. Sie sind, wie wir fanden, Bedingungen der *Zweckmäßigkeit.* Sie verlangen nämlich, daß sich in der anschaulichen Erscheinung des Gegenstandes nichts seinem Zwecke Widerstreitendes zeigt. Hier handelt es sich aber nicht um einen Zweck der Persönlichkeit, mit dem wir sie in Übereinstimmung finden müssen, um ihr ästhetischen Wert zuzuerkennen, weder um einen äußeren noch auch um einen inneren Zweck, d. h. einen solchen, den sie sich selbst setzte. Denn die vernünftige Selbstbestimmung ist kein wirklicher Zweck, der der Person an und für sich innewohnte und der darum nicht beeinträchtigt werden dürfte, wenn sie als schön erscheinen soll; sondern es verhält sich insofern gerade umgekehrt, als die vernünftige Selbstbestimmung nur darum zum Zweck für die

Person wird, weil sie eine positive Bedingung ihres ästhetischen Wertes ist. Das Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung kann also nicht als eine Regel der anhängenden Schönheit gelten.

Das allerdeutlichste Beispiel, durch das sich dies erläutern läßt, bietet unsere Bewertung der *Moralität.* Denn obwohl Moralität des Charakters an und für sich in der Tat eine bloß negative Bedingung des Wertes ist, lassen wir ihr dennoch aus ästhetischen Rücksichten eine positive Schätzung zuteil werden. Ja wir geben einen solchen positiven Wert schon der bloßen *Stärke* und *Besonnenheit* des Wollens, die doch selbst für die Moralität nur negative Bedingungen sind.

Nur in dem Eigentümlichen, was die ideale Wertung unter den ästhetischen Urteilen überhaupt auszeichnet, kann offenbar der Grund der Möglichkeit des deduzierten Kriteriums gesucht werden. Wir wissen, daß der Gegenstand der idealen Wertung ein vernünftiges handelndes Wesen ist. Durch dieses Merkmal — den Willen einerseits und seine Bestimmbarkeit durch reine Antriebe andererseits — ist eigentlich die Persönlichkeit als solche charakterisiert. Dadurch, daß wir sie unter diesen Begriff subsumieren, erhalten wir die formulierte Bedingung ihres Wertes. Es besteht nicht etwa ein Naturgesetz, daß der vernünftige Wille zur Herrschaft gelangt, sondern vielmehr nur ein solches, das die *Möglichkeit* dazu bestimmt. Die *Entwicklung* der vernünftigen Anlage im Menschen, durch die seine *Freiheit* in *Erscheinung* tritt, ist so wenig nach einem Naturgesetz wie nach einem Sittengesetz notwendig. Sie bleibt vielmehr rücksichtlich der Naturnotwendigkeit sowohl als auch der sittlichen Notwendigkeit zufällig. Wo wir sie daher dennoch antreffen, ist sie der Grund eines ästhetischen Gefallens. Und diese positive Bedingung des Wertes der Persönlichkeit bestimmt den Inhalt des *Ideals.* Denn der ideale Wert kann seiner bloßen *Form* zufolge nur durch den positiven Wert der Persönlichkeit bestimmt sein.

Die Möglichkeit eines Ideals der Schönheit und, was mehr sagt, der begrifflichen Bestimmbarkeit des Inhalts dieses Ideals beruht einzig darauf, daß bei der Persönlichkeit ästhetischer Gegenstand und Naturgegenstand eins ist. Es wird also durch diese Deduktion auch nicht im Widerspruch zu der Lehre vom nicht-diskursiven Charakter der ästhetischen Schätzung das ästhetische Gefühl als solches aufgelöst, sondern es werden nur die theoretischen Bedingungen aufgewiesen, die die Persönlichkeit als Naturgegenstand erfüllen muß, um zugleich als ästhetischer Gegenstand zu gefallen. Es wird auf diese Weise nicht sowohl die Möglichkeit einer ästhetischen Theorie geschaffen, als vielmehr nur eine Theorie der Bedingungen der ästhetischen Wertung entwickelt. Was wir damit erhalten, ist keine Theorie aus ästhetischen Urteilen, sondern eine psychologische Theorie von ästhetischen Urteilen. Diese Urteile werden also nicht logisch auf theoretische Urteile zurückgeführt, sondern sie werden nur durch Aufweisung der Gründe ihrer Möglichkeit deduziert. Und das ist in der Tat ein Triumph der kritischen Methode, daß es durch sie gelingt, die ästhetische Wertung, die als solche inexponibel ist und insofern nicht zum Inhalt einer wissenschaftlichen Theorie gemacht werden kann, dennoch zum *Gegenstande* einer solchen zu machen und auf diesem Wege eine Deduktion des Inhalts des Ideals der Bildung zu stande zu bringen.

6. Kapitel.

Von der Liebe zum Schönen und den ästhetischen Gefühlsstimmungen.

§ 220.

Wir haben das ästhetische Gefühl unterschieden von dem bloßen Geschmacksurteil. Das Geschmacksurteil bezieht sich nur auf die Form des Gegenstandes und beurteilt sie als schön oder häßlich. Es schließt aber für sich nur eine hypothetische Wertschätzung ein. Ein Mensch kann viel Geschmack haben, und dennoch wenig Gefühl für das Schöne. Ist aber in diesem Gefühl nicht mehr enthalten als die bloße Anerkennung des Wertes eines Gegenstandes? Das Gefühl für das Schöne kann verschiedene Grade haben. Dies läßt sich von der bloßen Anerkennung des Wertes nicht sagen. Es scheint daher, als ob das, was man das Gefühl für das Schöne nennt, mehr enthält als eine bloße Anerkennung des objektiven Wertes. Dieses Gefühl ist in der Tat nicht bloß ein solches der Wertschätzung, sondern, darüber hinaus, dessen, was man *Liebe* zum Schönen nennt. Was hier in der Liebe noch zu der Anerkennung des Wertes hinzukommt, scheint sich auch nicht in den mit der Wertschätzung verbundenen ästhetischen Antrieben (die sich auf die Existenz und die Erhaltung des Schönen beziehen) zu erschöpfen. Was dazu veranlaßt, von einer Lust am Schönen zu sprechen, ist vielleicht dieses, daß sich die ästhetischen Gefühle nicht zu erschöpfen scheinen in den bloßen Werturteilen und Antrieben. Wir müssen also noch einmal auf die Frage zurückkommen, ob in dem ästhetischen Gefühl nicht doch eine eigene Art der Lust enthalten ist. Denn so viel steht fest: wenn es überhaupt eine Lust am Schönen gibt, so kann sie keine sinnliche Lust sein. Diese Lust müßte von besonderer Art sein, eine spezifisch ästhetische

Lust. Man unterscheidet sinnliche und reine Liebe. Unsere Frage ist also, ob es eine reine Liebe als Lust am Schönen gibt. Um diese Frage zu entscheiden, muß man das Gefühl der Liebe analysieren.

§ 221.

Der ausgeprägteste Fall der Liebe ist die Liebe zu Personen. Wir wollen daher das Gefühl der Liebe zu einer Person analysieren. Wir finden dann zunächst in dem, was wir Liebe zu einer Person nennen, ein Gefühl für den Wert der Person. Dies Gefühl enthält die Anerkennung ihres objektiven Wertes.

Dieser Anerkennung gesellt sich die Sympathie mit denen, die wir lieben. Sie besteht in der Lust und Unlust, die in uns durch das Bewußtsein ihrer Lust und Unlust erweckt wird.

Darüber hinaus drängt die Liebe zur Aktivität: Wir teilen nicht nur die Lust und Unlust, sondern auch die Wünsche und Bestrebungen derer, die wir lieben.

Dazu kommen besondere ästhetische Antriebe. Die Liebe ist ein Interesse am Dasein ihres Gegenstandes: Uns ist die Existenz dessen, was wir lieben, nicht gleichgültig. Wir begehren die Erhaltung des geliebten Gegenstandes und alles dessen, was dazu mittelbar dient. Wir tun dies nicht nur, insofern wir mit dem Interesse der Selbsterhaltung der geliebten Person sympathisieren oder sofern wir uns vom Umgang mit ihr Genuß versprechen, sondern davon unabhängig allein um des ihr beigelegten objektiven Wertes willen.

Ferner findet sich in der Liebe der Antrieb zur Vervollkommnung des geliebten Wesens: Wir wünschen seinen Wert nicht nur zu erhalten, sondern auch, wenn möglich, zu erhöhen und alle Mittel, die dazu erforderlich sind, zu ergreifen.

Hiergegen könnte man sich vielleicht darauf berufen, daß es eine Blindheit in der Liebe gibt und daß die Liebe idealisiert. Die blinde Liebe führt zu einer Anbetung des geliebten

Wesens als eines absolut vollkommenen. Aber diese Tendenz der Liebe zur Idealisierung bestätigt im Grunde gerade das Vorliegen eines Interesses an der Vervollkommnung des geliebten Wesens; denn sie fließt ihrerseits nur aus dem Wunsche nach seiner möglichst großen Vollkommenheit. Sie ist nur eine andere Art, diesen Wunsch zu befriedigen. Sie befriedigt ihn nämlich durch eine Selbsttäuschung, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von den Mängeln des geliebten Wesens und ausschließliches Achten auf dessen Vorzüge, wodurch das Bewußtsein seiner Unvollkommenheit verdunkelt wird. Man nennt darum auch mit gutem Grund die blinde Idealisierung einen Mangel an echter Liebe. Sie geht nicht auf das wahre Interesse des geliebten Wesens und ist insofern egoistisch.

Daneben finden wir in der Liebe Antriebe, die nicht sowohl auf den Gegenstand der Liebe gehen als vielmehr auf unser Verhältnis zu ihm. Es gibt einen Antrieb zur Vereinigung mit der geliebten Person, zur Gemeinschaft mit ihr. Auch dieser Antrieb ist unabhängig von der Rücksicht auf den Genuß des Umgangs. Er richtet sich auf die Gemeinschaft des Lebens, sofern sie uns als objektiv wertvoll erscheint.

Endlich gibt es noch einen anderen Antrieb, der unser Verhältnis zur geliebten Person betrifft. Es ist dies der Antrieb, Gegenliebe zu erwecken, Gegenliebe in dem Sinne, daß auch unser eigener Wert anerkannt wird, daß auch uns Sympathie entgegengebracht wird, daß unsere Interessen geteilt werden, daß unsere Vollkommenheit gefördert wird und daß der Wunsch nach Gemeinschaft mit uns entstehe.

Mit alledem ist der Tatbestand, den wir Liebe nennen, noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Für die Liebe ist der Zustand charakteristisch, den man *Hingabe* nennt. Es gehört dazu nicht nur die Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit des eigenen Inneren der geliebten Person gegenüber, sondern auch ein Zurücktreten aller *nicht* auf sie gerichteten Inter-

essen. Wir sind, wie wir uns ausdrücken, von ihr „erfüllt" oder von ihr „ergriffen".

Es bleibt aber dennoch nicht bei der bloßen Beziehung unseres Bewußtseins auf das Objektive, das wir an dem geliebten Gegenstand schätzen und begehren, sondern es tritt dabei das ein, was man das Gefühl des Glücks, der Wonne oder, am bestimmtesten, der *Seligkeit* nennt.

§ 222.

Ist nun dieses Gefühl, das sich offenbar nicht auf die anderen schon angegebenen in der Liebe enthaltenen Elemente reduzieren läßt, ein eigenes ästhetisches Lustgefühl, oder wie haben wir es sonst aufzufassen? Wir können dieses Gefühl nicht weiter zerlegen. So viel aber können wir jedenfalls sagen, daß es in der Tat zur Klasse dessen gehört, was wir *Lust* genannt haben. Denn es schließt keinen Urteilsakt ein und kommt uns auch unabhängig von einem solchen zum Bewußtsein. Es ist uns ohne alle Reflexion durch sein bloßes Dasein bewußt. Über seinen intuitiven Charakter kann also kein Zweifel sein. Auch kann dieses Gefühl mit größerer oder geringerer Intensität auftreten. Von einem bloßen Urteil könnte dies nicht gesagt werden. Es scheint aber keine sinnliche Lust zu sein, denn es erwies sich gerade als charakteristisch für den Zustand der Liebe, daß in ihr alle nicht unmittelbar auf den geliebten Gegenstand bezogenen Interessen aus dem Bewußtsein zurücktreten. Es spricht aber andererseits für den sinnlichen Charakter dieses Gefühls, daß in ihm nicht eine eigene Beziehung auf den geliebten Gegenstand enthalten ist, so eng es auch mit unseren auf ihn gerichteten Interessen verknüpft sein mag. Es ist jedenfalls nicht eine Lust am geliebten Gegenstand. Worauf richtet sich denn aber dieses Gefühl? Auf diese Frage sind wir um eine Ant-

wort verlegen. Es scheint mehr den Charakter einer Stimmung zu haben als den eines eigentlichen Lustgefühls.

Die sinnliche Lust ist eine solche am eigenen Empfindungszustand. Es ist aber schwer zu sagen, was für ein Empfindungszustand es bei dem Gefühl der Liebe wäre, der als lustvoll empfunden werden könnte. Er könnte nur eine innere Empfindung betreffen, nämlich nur die Empfindung unserer Akte der Wertschätzung und der mit ihnen verbundenen Antriebe. Inwiefern aber die Empfindung dieser Akte lustbetont sein könnte, ist schwer einzusehen. Wir können nichts anderes sagen, als daß der Gesamtzustand, in dem wir uns befinden, es ist, der uns Lust bereitet. Man spricht von einer gehobenen Stimmung in solchen Fällen und meint damit, daß das Unbefriedigende unseres sonstigen Zustandes aufhört uns zu beschweren. Das Unbefriedigende, dessen wir uns hier entledigt fühlen, hat seinen Grund immer darin, daß irgend welche Bedürfnisse unbefriedigt bleiben. Man kann nun zwar nicht sagen, daß in der Liebe keine Bedürfnisse vorhanden seien, denn wir haben ja für sie die reinen Antriebe als wesentlich erkannt. Aber gerade der Umstand, daß die gewöhnlichen sinnlichen Antriebe in der Liebe zurücktreten, kann uns dieses Gefühl der Befriedigung erklärlich machen. Das Zurücktreten der uns gewöhnlich beherrschenden Bedürfnisse wird nämlich seinerseits als Veränderung unseres Zustandes empfunden. Und zwar empfinden wir es als eine Befreiung und fühlen uns insofern über unseren gewöhnlichen Zustand hinausgehoben. Das positive Gefühl der Seligkeit ist nur die Wirkung des negativen Umstandes, daß die gewöhnlichen sinnlichen Antriebe zurückgedrängt werden.

Die Lust kann nicht nur eintreten durch die Befriedigung, sondern auch durch die Aufhebung des Bedürfnisses. Die Aufhebung des Bedürfnisses befreit uns von der Unlust, die immer aus dem Vorhandensein eines Bedürfnisses entspringt, und die

Befreiung von dieser Unlust wird ihrerseits als lustvoll empfunden. Diese Lust ist es in der Tat, was das Wort „Seligkeit" bezeichnet. Hierunter versteht man nämlich nicht sowohl einen Zustand völliger Befriedigung aller Bedürfnisse als vielmehr einen Zustand, in dem wir aller Bedürfnisse enthoben sind. Dieser Zustand, oder wenigstens eine Annäherung an ihn, ist es, was das Glücksgefühl in der Liebe erklärt. Es erscheint paradox, daß in der Liebe ein sinnliches Gefühl dadurch entsteht, daß in ihr die sinnlichen Gefühle zurückgedrängt werden. Aber es ist darin kein Widerspruch, und die Erklärung entspricht den Tatsachen. So brauchen wir denn, um dieses eigentümliche Gefühl zu erklären, keinen eigenen Ursprung dafür, unabhängig von der sinnlichen Lust, anzunehmen.

Man darf dies Gefühl der Lust nicht erklären wollen durch Befriedigung der der Liebe eigentümlichen Antriebe. Denn wenn auch die Befriedigung dieser Antriebe in der Tat Lust erzeugt, so besteht doch die für die Liebe wesentliche Lust unabhängig von der Befriedigung dieser Antriebe. Sie ist auch in der sogenannten unglücklichen Liebe enthalten. Man meint zwar vielleicht, die Lust der unglücklichen Liebe sei nur die Lust aus der in der Phantasie vorgestellten Befriedigung der Antriebe, denn eben auf dieser Phantasiebefriedigung beruhe das, was man das Schwelgen in der unglücklichen Liebe nennt. Aber diese Lust reicht hier zur Erklärung nicht aus. Sie entsteht erst aus der Liebe und ist nicht notwendig in ihr enthalten. Auch wo diese Phantasiebefriedigung fehlt, bleibt doch das mit der Hingabe an den geliebten Gegenstand unmittelbar verknüpfte Gefühl erhalten. Auch können wir das Gegenteil der Liebe heranziehen, nämlich den *Haß*. Bei dem Haß, der auf die Vernichtung seines Gegenstandes gerichtet ist, verhält es sich im übrigen analog wie bei der Liebe. Hier ist aller-

dings die Unlust aus der Nichtbefriedigung der auf die Vernichtung des Gegenstandes gerichteten Antriebe wesentlich. Aber auch hier zeigt sich etwas von analoger Lust wie bei der Liebe, und wenn wir beobachten, wie diese Lust entsteht, finden wir, daß sie so entsteht wie bei der Liebe. Auch im Haß liegt das Gefühl einer Gehobenheit, eine Erfülltheit des Bewußtseins durch den einen Antrieb der Vernichtung des gehaßten Gegenstandes. Die hieraus entspringende Lust ist zu unterscheiden von der Lust, die aus der Befriedigung des Antriebes der Vernichtung des gehaßten Gegenstandes entsteht. Diese entsteht erst, wenn der Haß aufhört.

§ 223.

Eine Schwierigkeit könnte darin gefunden werden, daß wir auch Liebe zu ästhetisch wertlosen Gegenständen haben. Dann fallen die ästhetischen Antriebe weg und also auch der in diesen liegende Erklärungsgrund der Lust. Welcher Art sind aber diese Fälle von Liebe, die sich nicht auf ästhetisch wertvolle Gegenstände beziehen? Es sind dieselben, die uns eine Schwierigkeit bereiteten bei der Frage, ob das Wohlgefallen am Schönen mit Interesse verbunden ist. (§ 207, 209.) Wir fanden, daß es eine objektive Schätzung der Existenz von ästhetisch wertlosen Gegenständen gibt. Es war dies das Interesse an Gegenständen, die mit für uns wertvollen Erinnerungen verknüpft sind, das Interesse der *Pietät.* Dieselben Gegenstände, auf die sich dieses Interesse bezieht, sind es nun auch, zu denen wir Liebe haben können. Wir lieben unsere Heimat und alles, was uns die Erinnerung an sie lebendig erhält. Wir können einen Stein lieben, eine Kaffeemühle oder sonst irgend einen unbedeutenden Gegenstand, wenn er nur mit hinreichend wertvollen Erinnerungen für uns verknüpft ist. Wir haben gesehen, daß das Interesse

an diesen Gegenständen sich auf ein ästhetisches Interesse zurückführen läßt. Das Interesse gilt nicht den Gegenständen als solchen, sondern nur, sofern sie Glieder eines Zusammenhanges sind, der für uns ästhetischen Wert hat. Dies wird dadurch bestätigt, daß, wenn der Zusammenhang nicht als ästhetisch wertvoll gilt, auch das Interesse an den Gegenständen verschwindet. Wir interessieren uns nicht schon darum für sie, weil sie historisch bedeutsam sind. Die Bedeutung des Erlebnisses muß spezifisch ästhetischer Art sein. Hiermit ist aber auch die Liebe zu den Gegenständen dieses Interesses, die Liebe aus Pietät, auf die allgemeine Liebe zum ästhetisch Wertvollen zurückgeführt.

§ 224.

Es kann noch gefragt werden, wie es sich mit gewissen Gefühlsstimmungen verhält, deren Natur ebenfalls einen sinnlichen Ursprung auszuschließen scheint; es sind dies Gefühlsstimmungen wie Begeisterung, Wehmut, Resignation und Andacht. Es scheint, daß man der Würde dieser Stimmungen nicht gerecht wird, wenn man sie aus sinnlichen Lustgefühlen erklärt. Die Behauptung des sinnlichen Ursprungs eines Gefühls schließt aber keine Herabsetzung ein. Sie enthält überhaupt kein Werturteil. Es muß ein besonderer Grund hinzukommen, wenn eine sinnliche Lust als tadelnswert gelten soll.

Wie es sich mit der *Begeisterung* verhält, ist leicht einzusehen, wenn wir das berücksichtigen, was wir schon über die Liebe festgestellt haben. Begeisterung kann ihrerseits in der Liebe vorkommen. Man kann *für* etwas begeistert sein und *von* etwas begeistert sein, man kann aber auch schlechthin begeistert sein, ohne sich auf einen bestimmten Gegenstand zu beziehen. Wenn wir *für* etwas begeistert sind, so sind wir es, sofern wir einen Gegenstand ästhetisch schätzen

und dieser in uns ästhetische Antriebe wachruft. Wir sprechen bei der Begeisterung von einem über uns Hinausgehobensein, Ergriffensein, Hingerissensein durch den Gegenstand, für den wir begeistert sind. Dies deutet an, daß das Gefühl hier denselben Ursprung hat, wie wir es bei der Liebe fanden, daß es nämlich auf einem Zurücktreten der sinnlichen Bedürfnisse beruht. Es findet hier wie dort eine Hingabe an das, was wir ästhetisch werten, statt.

Wenn wir sagen, daß wir *von* etwas begeistert sind, so meinen wir mit dem, wovon wir begeistert sind, nicht sowohl den Gegenstand als vielmehr nur die Ursache unserer Begeisterung. Wir drücken dann also nur eine Stimmung aus, die durch ein Interesse in uns veranlaßt worden ist, und nicht eigentlich das Interesse selbst. Dieser Fall ist also von dem, daß wir schlechthin begeistert sind, nur dadurch verschieden, daß wir uns der Ursache unserer Begeisterung bewußt sind. Wer sagt, daß er „von" etwas begeistert ist, verrät damit, daß sein Interesse für den Gegenstand bereits zurücktritt und seine Begeisterung schon in bloße Stimmung übergeht, daß er sich aber gerade noch besinnen kann, wodurch er in Begeisterung geraten ist. Stimmungen entstehen als Resultate der Lustgefühle und beziehen sich ihrerseits nicht auf bestimmte Gegenstände, wie es die einzelnen Lustgefühle tun.

Für das Zustandekommen der Begeisterung ist ein, wenn auch vielleicht vorübergehendes, aktives Verhalten charakteristisch, nämlich die Erregung ästhetischer Antriebe. Die Befriedigung dieser Antriebe muß wenigstens als *möglich* erscheinen. Wo das Bewußtsein dieser Möglichkeit vernichtet wird, erlischt die Begeisterung. Wenn sich dann das Interesse an dem geschätzten Gegenstand erhält, so ist dreierlei möglich. Behalten die aus diesem Interesse entspringenden Antriebe ihre Herrschaft, so bleibt das Bewußtsein von dem Gegenstand, an dem wir hängen, erfüllt. Tritt dann an die

Stelle des Strebens nach wirklicher Befriedigung der Antriebe ihre Befriedigung in der Phantasie, so mischt sich die Unlust aus der Unmöglichkeit der wirklichen Befriedigung mit der Lust aus der Phantasiebefriedigung, wodurch die Stimmung der *Sentimentalität* entsteht. Wo aber trotz des Fortbestehens der Antriebe die Befriedigung in der Phantasie nicht gesucht wird, da mischt sich die Unlust aus der Unmöglichkeit der Befriedigung mit der Lust aus dem Zurücktreten aller anderen Bedürfnisse, wodurch die Stimmung der *Wehmut* entsteht. Oder endlich die Antriebe hören auf, uns zu beherrschen; das Bewußtsein der Unmöglichkeit ihrer Befriedigung bestimmt den Entschluß, die Aufmerksamkeit von dem unerreichbaren Ziel abzulenken, wodurch wir neuen Antrieben zugänglich werden. Insofern dann die Antriebe, von denen die Aufmerksamkeit abgelenkt ist, dadurch nur zurückgedrängt, aber, da das alte Interesse fortbesteht, nicht beseitigt sind, so wirkt auch die aus ihrer Nichtbefriedigung entspringende Unlust weiter. Mit ihr vermischt sich aber die aus der Überwindung der unerfüllbaren Wünsche entspringende Lust, wodurch die Stimmung der *Resignation* entsteht. Je nachdem wir in der Liebe auf eine Befriedigung der ästhetischen Antriebe hoffen können oder nicht, und je nachdem im zweiten Falle die Antriebe ihre Herrschaft behalten, — wo dann entweder eine Phantasiebefriedigung eintritt oder nicht, — oder aber die Antriebe ihre Herrschaft verlieren, ist auch die Liebe entweder begeisterte oder sentimentale oder wehmütige oder resignierte Liebe.

Bei der *Andacht* verhält es sich ähnlich wie bei der Begeisterung. Auch bei der Andacht findet eine ästhetische Schätzung des Gegenstandes statt und ebenso ein Ergriffensein von ihm, nur daß hier die Aktivität zurücktritt und die Schätzung selbst bereits das Zurücktreten der sinnlichen Gefühle zu bedingen scheint. Unser Bewußtsein ist auch bei

der Andacht, wie schon das Wort sagt, ganz von dem Gegenstande erfüllt. Es ist auch für sie und gerade für sie der Zustand der Hingabe charakteristisch. Die Andacht unterscheidet sich von der Begeisterung wesentlich dadurch, daß wir uns dem Gegenstande, auf den sie sich bezieht, unterwerfen, daß wir seinen Wert über unseren eigenen Wert stellen, derart, daß wir uns auf eine Vergleichung unseres Wertes mit seinem Werte gar nicht einlassen. Der Gegenstand der Andacht ist das absolut Wertvolle und also das schlechthin Vollkommene oder Heilige. Weshalb denn auch die andächtige Liebe allein, ohne Entwürdigung der eigenen Person, zur Demut, und ohne blinde Idealisierung ihres Gegenstandes zur Anbetung stimmen kann. Diese Erhebung des Wertes des Gegenstandes der Andacht über alle durch Menschenwerk erreichbare Vollkommenheit erklärt vielleicht gerade, daß es bei der Andacht weniger als bei der Begeisterung der Antriebe bedarf, um die sinnlichen Gefühle auszulöschen und dadurch die Gehobenheit der Stimmung zu bewirken. —

Wenn man in dieser Weise die ästhetischen Gefühlsstimmungen untersucht, so zeigt sich immer deutlicher, daß hier keine spezifisch neuen Elementargefühle vorliegen. Aber dies ist ein Gebiet, das trotz seiner Fruchtbarkeit von den Psychologen noch wenig betreten worden ist und dessen Erforschung eigentlich erst noch in Angriff zu nehmen ist. Die in diesem Kapitel gegebenen Analysen und Erklärungen sollen denn auch weder auf Vollständigkeit noch auch nur auf unbedingte Richtigkeit der Darstellung in allen Einzelheiten Anspruch machen. Sie haben nur den Zweck, zu zeigen, daß es nicht notwendig erscheint, eine besondere ästhetische Lust anzunehmen, und den Weg zu weisen, auf dem sich ein tieferes psychologisches Verständnis der ästhetischen Gefühlsstimmungen gewinnen läßt.

---

4. Abschnitt.

Untersuchung des sittlichen Interesses.

1. Kapitel.

Deskriptive Analyse des sittlichen Gefühls.

§ 225.

Um das sittliche Interesse zu untersuchen, wollen wir uns wieder zuerst an eine deskriptive Analyse des Gefühls machen, in dem das sittliche Interesse unmittelbar der inneren Beobachtung zugänglich ist. Es *gibt* ohne Zweifel einen unmittelbar zu beobachtenden Tatbestand, den wir als *sittliches Gefühl* bezeichnen. Dieses Gefühl liegt in den Äußerungen des Gewissens vor, sowie in den Erscheinungen der Achtung, Verachtung und Entrüstung.

Hier müssen wir gleich zu Anfang auf eine Vieldeutigkeit achten, die dem Ausdruck *Gewissen* anhaftet. Man spricht zunächst von der „Stimme" des Gewissens und meint damit ein Phänomen, das bereits vor der Handlung auftritt. Man spricht z. B. vom warnenden Gewissen. Es warnt uns vor einer Handlung, zu der wir Neigung haben. Die Stimme des Gewissens ist also in diesem Sinne des Wortes ein Urteil über eine beabsichtigte Handlung. Es ist das Gefühl der Pflicht oder der Verantwortung, die wir auf uns nehmen, wenn wir uns zu einer Handlung entschließen.

Man spricht aber auch von der Stimme des Gewissens, sofern sie sich auf die geschehene Handlung bezieht. Wenn wir gewisse Handlungen getan haben, so äußert sich die

Stimme des Gewissens. Man spricht von gutem und schlechtem Gewissen, und meint damit das Bewußtsein der Erlaubtheit oder Verwerflichkeit der getanen Handlung. Es ist dies ein Akt der Billigung oder Mißbilligung. Das Gefühl der sittlichen Mißbilligung der getanen Handlung bezeichnet man als *Schuldgefühl* oder *Reue*.

Die Ausdrücke „Gewissen“ und „Reue“ haben aber noch eine andere Bedeutung. Man kann nämlich ferner von gutem und schlechtem Gewissen sprechen im Sinne eines Lust- oder Unlustgefühls. Das gute Gewissen bedeutet die Zufriedenheit mit sich selbst, das schlechte die Unzufriedenheit mit sich selbst in Hinsicht auf die geschehene Tat. Das gute Gewissen ist hier die Befriedigung aus dem Bewußtsein der Pflichterfüllung, das schlechte die Unzufriedenheit aus dem Bewußtsein der Pflichtverletzung. In diesem Sinne versteht man unter „Reue“ nicht den Akt der Mißbilligung der Handlung, sondern Unlust, Schmerz. In diesem Sinne spricht man von Gewissenspein und Gewissensbissen. Dabei kann diese Lust oder Unlust sich entweder richten auf das Bewußtsein der Erfüllung oder Übertretung einer *bestimmten* Pflicht. Oder aber es kann ein nur dunkles Gefühl der Pflichterfüllung oder Übertretung zu Grunde liegen, ohne daß man bestimmt weiß, auf welche Handlung sich das Gewissen bezieht. Es kommt oft vor, daß sich unser Gewissen regt, etwa in der Form einer Unlust, ohne daß uns klar wäre, wodurch wir eine Pflicht verletzt hätten. Wir haben nur das unbestimmte Gefühl einer Schuld.

Diese verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks „Gewissen“ müssen wir unterscheiden, insbesondere den Urteilsakt von dem Lustgefühl. Das erste wollen wir zunächst untersuchen: das Gewissen im Sinne der sittlichen Billigung oder Mißbilligung. Wie damit die Gefühle der Achtung, Verachtung und Entrüstung zusammenhängen, werden wir später erörtern.

§ 226.

Die erste Eigentümlichkeit des Gefühls, das man sittliche Billigung oder Mißbilligung nennt, ist der Anspruch auf *Objektivität* der in diesem Gefühl enthaltenen Wertung. Er tritt unverkennbar zu Tage, sobald man nur hinreichend deutlich den Akt der sittlichen Billigung von den in seinem Gefolge auftretenden und erst durch ihn bedingten Lustgefühlen unterscheidet. Dieser Akt bezieht sich auf eine Handlung und beurteilt sie hinsichtlich ihres sittlichen Werts, wobei ihr dieser Wert ohne alle Rücksicht auf den Zustand des Beurteilers zuerkannt oder abgesprochen wird. Daher denn auch die psychologische Möglichkeit nicht nur verschiedener, sondern einander widerstreitender sittlicher Beurteilungen. Wenn der eine die Todesstrafe billigt und der andere sie mißbilligt, so steht dabei die Wertung des einen mit der des anderen im Widerspruch. Die psychologische Tatsache zwar, daß der eine die Todesstrafe billigt, und die andere, daß der andere sie mißbilligt, widerstreiten einander nicht; aber die Billigung des einen und die Mißbilligung des anderen beziehen sich auf einen identischen Gegenstand, und es widerspricht sich, daß derselbe Gegenstand billigenswert und daß er mißbilligenswert sei.

§ 227.

Das sittliche Gefühl macht aber über die Objektivität hinaus auch Anspruch auf *Apodiktizität.* Wir halten es nicht für zufällig, daß der beurteilten einzelnen Handlung der ihr erteilte Wert oder Unwert zukommt. Unser Gefühl läßt es nicht unbestimmt, ob dieser Wert oder Unwert auch jeder anderen Handlung zukommt, die mit der vorliegenden von gleicher Art ist. Vielmehr behaupten wir, wenn wir überhaupt eine Handlung sittlich beurteilen, daß ihr Wert durch ihre

Beschaffenheit eindeutig bestimmt sei und daß somit jede Handlung der gleichen Art in der gleichen Weise zu beurteilen sei, ohne Rücksicht auf Ort und Zeit und auf die Person des Handelnden. Unser Urteil gilt nicht der numerisch bestimmten Einzelhandlung, sondern es bezieht sich auf sie nur insofern, als sie zu einer gewissen Klasse von Handlungen gehört. Wir setzen voraus, daß es ein allgemeines Gesetz gibt, das den Grund der Vorzugswürdigkeit oder Verwerflichkeit der einzelnen Handlung enthält und das unabhängig von den singulären sittlichen Urteilen feststehen muß.

§ 228.

Nun enthält zwar das sittliche Gefühl unmittelbar nur das Bewußtsein, *daß* es einen allgemeinen Grund für die Vorzugswürdigkeit oder Verwerflichkeit der beurteilten Handlung gibt, nicht aber ebenso auch das Bewußtsein, *welches* dieser Grund ist. Aber wir haben die Möglichkeit, diesen zunächst nur unbestimmt gefühlten Grund deutlich zu machen. Es gelingt uns faktisch, durch hinreichendes Nachdenken zur Klarheit über das zu kommen, was uns im sittlichen Gefühl vorschwebt. In der Tat, wenn wir nur genug nachdenken, gelangen wir dazu, den Begriff zu finden, der die Klasse von Handlungen definiert, als deren Element wir die beurteilte Handlung billigen oder mißbilligen, und der daher den Mittelbegriff zu einem Schlusse liefert, durch den sich die im Gefühl enthaltene Wertung logisch begründen läßt.

Das sittliche Gefühl ist also *auflöslich*. Die sittliche Wertung beurteilt ihren Gegenstand auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer Begriffsklasse und nicht als anschaulich bestimmtes Individuum.

§ 229.

Es ist aber nicht nur *möglich*, durch Nachdenken den Grund der sittlichen Vorzugswürdigkeit oder Verwerflichkeit einer Handlung aufzuklären, sondern das Nachdenken ist auch *notwendig*, um überhaupt zur Klarheit über diesen Grund zu gelangen. Wir besitzen kein unmittelbar klares Bewußtsein davon, welches dieser Grund ist, sondern wir erlangen diese Klarheit nur vermittelst des Nachdenkens. Wir können die Verknüpfung des durch Nachdenken aufgefundenen Mittelbegriffs mit dem sittlichen Wertprädikat nicht auf eine anschauliche Vorstellung gründen. Die Verknüpfung des Wertprädikats mit diesem Begriff ist *nicht evident*.

Man nehme z. B. die Mißbilligung einer Handlung, durch die jemand ein gegebenes Versprechen bricht. Wir können das Gefühl der Mißbilligung hier auflösen, indem wir einen Begriff angeben, unter den wir die Handlung nur zu subsumieren brauchen, um durch ihn den Unwert der Handlung zu bestimmen. Es ist dies der Begriff einer Handlung, durch die ein gegebenes Versprechen gebrochen wird. Aber es ist nicht evident, daß eine Handlung, durch die ein gegebenes Versprechen gebrochen wird, verwerflich ist. Wir mögen uns von einer solchen Handlung eine noch so klare Vorstellung machen, so wird in dieser Vorstellung doch nicht das Wertprädikat, das wir der Handlung zuschreiben, anzutreffen sein. Nur durch Nachdenken kommt es zu der Vorstellung der Handlung hinzu. Es fehlt uns also ein evidentes Prinzip des sittlichen Werturteils.

Dieser Umstand tritt auch in dem bekannten Schwanken unserer sittlichen Urteile zu Tage. Obschon es gelingt, das sittliche Gefühl auf Begriffe zu bringen, so gelangen wir doch durch seine Auflösung bei weitem nicht zur Einhelligkeit mit uns und anderen. Wir streiten darüber, ob eine bestimmte

Handlungsweise sittliche Billigung verdient oder nicht, und häufig genug werden wir selbst in unseren eigenen Urteilen schwankend.

Es gibt also kein evidentes Prinzip der sittlichen Billigung und Mißbilligung.

§ 230.

Wenn wir von der Wertung sprechen, die wir im sittlichen Gefühl einer Handlung zuteil werden lassen, so dürfen wir dies nicht so deuten, als ob wir einer Handlung dadurch einen positiven Wert beilegten. Beobachten wir das Gefühl der sittlichen Billigung genauer, so erweist es sich als eine nur *relative Wertung*, in dem Sinne, daß wir die gebilligte Handlung nicht an und für sich schätzen, sondern ihr nur einen Vorzug vor gewissen anderen, weniger wertvollen Handlungen einräumen. Eben dies drückt der Sprachgebrauch durch das Wort „Billigung" aus. Denn dieser Ausdruck besagt nicht so viel, wie daß wir einen Wert, sondern nur, daß wir die Abwesenheit eines Unwerts anerkennen.

Betrachten wir dagegen die sittliche Mißbilligung, so finden wir, daß diese nicht nur das Gefühl einer relativen Minderwertigkeit enthält, sondern daß in ihr ein *absolutes Verwerfungsurteil* liegt. Wir erteilen durch sie einer Handlung einen absoluten Unwert, d. h. einen solchen, der ihr an und für sich und nicht nur im Verhältnis zu anderen, ihr vorzuziehenden Handlungen zukommt.

Diese Eigentümlichkeit der sittlichen Wertung ist es, was ich ihren *negativen Charakter* nenne.

§ 231.

Das sittliche Gefühl schließt das Bewußtsein einer praktischen Notwendigkeit ein; d. h. es enthält die Vorstellung eines kategorischen Gebotes. Wenn wir eine Handlung sitt-

lich mißbilligen, so meinen wir, sie hätte unterbleiben *sollen*. Die Vorstellung dieses Sollens kommt nicht erst zu der sittlichen Wertung hinzu, so daß wir etwa meinten, es sei notwendig, eine Handlung zu tun, damit sie sittlichen Wert habe; vielmehr liegt der sittlichen Wertung schon die Vorstellung des Sollens zu Grunde, und nur auf Grund einer Vergleichung der Handlung mit dem Gebot erscheint sie uns billigenswert oder mißbilligenswert. Alles sittliche Gefühl geht von der Voraussetzung eines Gebotes aus, dessen Verbindlichkeit durch keine Rücksicht auf einen durch seine Befolgung zu erreichenden Zweck eingeschränkt ist, durch das vielmehr umgekehrt jeder ihm widerstreitende Zweck als verwerflich ausgeschlossen wird.

Dies nenne ich kurz den *imperativischen Charakter* der sittlichen Wertung.

2. Kapitel.

Allgemeine Theorie des sittlichen Interesses. (Deduktion des Begriffs der Pflicht.)

§ 232.

Aus diesen Elementen müssen wir die Theorie des sittlichen Interesses zu bilden suchen. Die Lösung dieser Aufgabe wird uns auf die Deduktion des Sittengesetzes führen. Wir nähern uns damit dem eigentlichen Mittelpunkt aller unserer Untersuchungen.

Bei dem Aufbau dieser Theorie werden wir, wie schon bei der Theorie des ästhetischen Interesses, so vorgehen, daß wir nach einander die früher angegebenen Einteilungen der Interessen zu Grunde legen. Der Zweck unserer jetzigen Untersuchung betrifft die Bestimmung des Ursprungs des sittlichen Interesses. Bei der Wichtigkeit dieser Aufgabe wird es gut sein, jedes Glied in der Schlußkette, die zu ihrer Lösung führt, einzeln hervortreten zu lassen.

Was aber die Voraussetzungen betrifft, die wir dem Aufbau dieser Theorie zu Grunde legen werden, so liegen sie in dem einen Satze von der *Existenz des sittlichen Gefühls* beschlossen, wenn darunter, der gegebenen deskriptiven Analyse zufolge, ein solches verstanden wird, das durch die folgenden Merkmale charakterisiert ist:

1. Es macht Anspruch auf Objektivität.
2. Es macht Anspruch auf Apodiktizität.
3. Es läßt sich in Begriffe auflösen.
4. Es ermangelt eines evidenten Prinzips.
5. Es enthält eine negative Wertung.
6. Es hat imperativischen Charakter.

§ 233.

Unsere erste Frage wird demnach sein, ob das sittliche Gefühl sich als ein unmittelbares sinnliches Interesse betrachten läßt, also als eine Art der sinnlichen Lust.

Daß die Voraussetzung eines solchen unmittelbar sinnlichen Ursprungs des sittlichen Gefühls nicht richtig sein kann, ist ohne weiteres ersichtlich aus den ersten Feststellungen unserer deskriptiven Analyse. Schon der faktische Anspruch des sittlichen Gefühls auf objektive Geltung, sowie auch der auf apodiktische Geltung entscheidet gegen sie. Denn die sinnliche Lust bezieht sich erstens nur auf unseren eigenen Empfindungszustand und macht zweitens keinen Anspruch auf Apodiktizität. Ich spreche hier wohlgemerkt nur von dem *Anspruch* des sittlichen Gefühls auf Objektivität und apodiktische Geltung. Ob dieser Anspruch zu Recht besteht oder nicht, das kommt hier nicht in Frage. Unsere Fragestellung ist eine lediglich psychologische, und was uns psychologisch gegeben ist, ist nur jener Anspruch.

Ein solcher Anspruch kann aber *nicht* vorkommen bei einer sinnlichen Lust. Das sittliche Gefühl kann also keine sinnliche Lust sein.

Dasselbe können wir schließen aus dem dritten Merkmal, dem der begrifflichen Auflösbarkeit des sittlichen Gefühls. Was uns in diesem Gefühl vorschwebt, können wir erschöpfend wiedergeben durch ein begriffliches Urteil. Etwas derartiges ist bei sinnlichen Lustgefühlen unmöglich. Es gibt keinen Begriff, der das erschöpfen könnte, was in einem sinnlichen Lustgefühl erlebt wird. Das sinnliche Lustgefühl bestimmt seinen Gegenstand in durchaus individueller Weise. Ein Gegenstand läßt sich aber nur durch Einordnung in eine Klasse begrifflich bestimmen.

Auch unsere fünfte und sechste Feststellung schließt den unmittelbar sinnlichen Ursprung des sittlichen Gefühls aus. Denn das sinnliche Interesse enthält nicht nur eine negative Wertung. Eine Lust schließt immer eine positive Schätzung ein und beschränkt sich nicht auf die bloße Anerkennung der Abwesenheit eines Unwertes. Und ebensowenig kann bei einer sinnlichen Lust von der Beziehung auf ein Sollen die Rede sein.

Wir werden also die Lehre vom „moralischen Sinn“ zu verwerfen haben. Es ist dabei gleichgültig, in welchen Einkleidungen diese Lehre auftritt.

So viel genügt, um die *Unmöglichkeit eines unmittelbar sinnlichen Ursprungs des sittlichen Gefühls* allgemein nachzuweisen. Zur Erläuterung dieses Ergebnisses, nicht zur Vervollständigung der Beweisführung selbst, will ich auf die hauptsächlichsten Modifikationen, welche die Lehre vom unmittelbar sinnlichen Ursprung des sittlichen Gefühls annehmen kann, etwas näher eingehen.

1. Da handelt es sich zuerst um die Lehre vom Ursprung des sittlichen Gefühls aus einfachen *Sympathiegefühlen.* Diese

sind Lust- und Unlustgefühle, die auf Grund von Wahrnehmungen der Ursachen oder Wirkungen der Lust oder Unlust anderer in uns auftreten. Hier entsteht leicht eine Täuschung. Daß unsere Lust durch die Lust des anderen bewirkt wird, bedeutet nicht, daß sie sich auf die Lust des anderen bezieht. Der *Gegenstand* unserer Lust ist nicht der Zustand des anderen, sondern unser eigener Zustand, in den uns die Wahrnehmung des Zustandes des anderen versetzt. Der besondere Anschein, wodurch die Sympathiegefühle sich zur Erklärung des sittlichen Gefühls zu eignen scheinen, entsteht hier nur durch die Verwechslung der Ursache mit dem Gegenstand des Lustgefühls.

Weist man also darauf hin, daß gerade aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit unserer Lust von der des anderen ein Interesse an der Lust des anderen entstehen kann, so ist dieses jedenfalls kein unmittelbares Interesse mehr, sondern ein bloßes Interesse der Klugheit.

Gesetzt aber auch, es verhielte sich hiermit so, wie die Theorie annimmt, so wäre der Versuch, das sittliche Gefühl als ein solches der Sympathie zu erklären, doch schon darum verfehlt, weil das sittliche Gefühl sich auf gar keine Lustgefühle bezieht, auf fremde so wenig wie auf eigene, sondern, wie dies schon sein imperativischer Charakter erkennen läßt, nur auf *Handlungen*, durch die solche Gefühle geschont oder verletzt werden, ohne Rücksicht darauf, ob wir mit diesen Gefühlen sympathisieren.

2. In dieser primitiven Form ist die Lehre vom Ursprung des sittlichen Gefühls aus Sympathiegefühlen denn auch längst verlassen. Man hat für sie feinere Einkleidungen gesucht. Man erklärt z. B. den Ursprung der sittlichen Gefühle aus der *Sympathie mit der Billigung oder Mißbilligung anderer*, etwa mit dem Lob und Tadel eines unparteiischen Zuschauers oder mit dem Lob und Tadel unserer Erzieher.

Aber hier entsteht die Frage: Wie kommt der andere, insbesondere der unparteiische Zuschauer, zur Billigung oder Mißbilligung der Handlung? Wir bewegen uns hier offenbar in einem Zirkel. Denn wir stehen mit dieser Frage vor demselben Rätsel, das gerade aufgelöst werden sollte. Die Möglichkeit der Billigung oder Mißbilligung des Zuschauers setzt schon einen anderen Erklärungsgrund voraus, wenn seine Billigung oder Mißbilligung nicht wieder nur durch Sympathie mit der Billigung oder Mißbilligung eines anderen Zuschauers entstehen soll. Wir werden so nur auf die ursprüngliche Frage zurückgeführt, und es wird nichts erklärt.

Am törichtsten ist hier der Versuch der Erklärung des sittlichen Gefühls aus der sittlichen Billigung oder Mißbilligung der Erzieher. Denn es bedarf keiner großen Beobachtungsgabe, um zu erkennen, daß es nur die Ausnahme und nicht die Regel ist, wenn die Billigungs- oder Mißbilligungsurteile der Erzieher durch sittliche Gesichtspunkte bestimmt werden. Kinder werden gelobt oder getadelt, je nachdem sie gehorsam sind oder nicht, also danach, ob sie das tun, was der Erzieher für zweckmäßig hält. Ob eine solche Erziehungsweise ihrerseits zu billigen ist oder nicht, ist eine andere Frage. Nicht Beobachtung der Tatsachen, sondern der Wunsch, die Erziehung sollte nach sittlichen Gesichtspunkten geleitet werden, scheint hier der Vater des Gedankens gewesen zu sein.

3. Ein anderer Erklärungsversuch geht dahin, die sittlichen Gefühle zurückzuführen auf die *Sympathie mit imponierenden Beispielen.* Hier wiederholt sich aber derselbe Zirkel. Damit uns das Beispiel zum Vorbild werden kann, müssen wir es schon als ein gutes Beispiel schätzen. Wir sympathisieren mit ihm, weil es uns imponiert. Damit es uns aber imponiert, müssen wir schon einen anderen Grund der Schätzung haben als das Sympathiegefühl, das erst auf Grund unserer Schätzung entsteht. Fehlt ein solcher Grund, so könnte es sich nur um

eine blinde Nachahmung des Beispiels handeln und nicht um eine solche, die auf Grund der Schätzung des guten Beispiels erfolgt. Das sittliche Gefühl, das der Handlung zu Grunde liegt, bleibt dann gerade unerklärt; ja es dürfte sich dann überhaupt kein solches Gefühl vorfinden.

Es kommt hinzu, daß Erziehung und gute Beispiele von vornherein ungeeignet sind, alle die Fälle zu erklären, in denen sich jemand aus sittlicher Überzeugung zu den sittlichen Vorstellungen seiner Umgebung in Gegensatz setzt.

4. Um diesem Zirkel aus dem Wege zu gehen, hat man versucht, die *Sympathie mit der Selbstachtung* dessen heranzuziehen, der das Beispiel gibt. Man legt sich die Sache etwa so zurecht. Jemand macht die Erfahrung, daß es unangenehme Folgen für ihn hat, wenn er seinen augenblicklichen Impulsen ohne weiteres folgt. Er wird dadurch zu dem Entschluß veranlaßt, sich nicht mehr durch solche Impulse zum Handeln fortreißen zu lassen. Wenn er nun diesem Vorsatze treu bleibt und starken Augenblicksimpulsen widersteht, wird dies in ihm ein Gefühl der Selbstachtung erzeugen, und unsere Sympathie mit diesem Gefühl ist das sittliche Gefühl der Achtung. Wenn wir mit der Selbstachtung des Handelnden sympathisieren, so billigen wir seine Handlung.

Schon die Voraussetzungen dieser Erklärungsweise widersprechen den Tatsachen. Der angebliche Vorsatz, sich nicht nach Augenblicksimpulsen zu entschließen, findet im allgemeinen gar nicht statt. Ferner hängt unsere Achtung vor einer Handlung nicht davon ab, daß die Handlung auf Grund eines solchen allgemeinen Vorsatzes geschieht. Eine Handlung, die aus reiflicher Überlegung hervorgeht, kann uns nicht nur ebenso verächtlich erscheinen wie eine Affekthandlung, sondern sie erscheint uns sogar unter sonst gleichen Umständen um so verächtlicher, je überlegter sie ist.

Was aber die Hauptsache ist, so bleibt die „Selbstachtung“

hier ganz unerklärt. Es wäre auf die angegebene Weise vielleicht ein Gefühl der Selbstzufriedenheit im Hinblick auf das Gelingen der zweckmäßigeren Handlungsweise, also allenfalls ein Gefühl des Stolzes möglich. Aber das Gefühl der Selbstachtung wird hierdurch nicht erklärt. Selbstachtung entsteht durch Vergleichung unserer Handlungsweise mit der Vorstellung des Sollens und ist keine positive, sondern nur eine negative Wertung. Die Selbstachtung, durch Sympathie mit der wir zu den sittlichen Gefühlen gelangen sollen, bleibt hier also ein leeres Wort. —

In dieser oder ähnlicher Art werden sich noch manche Versuche finden, die den sinnlichen Ursprung des sittlichen Gefühls in immer verwickelterer Weise erklären und dadurch seine wahre Herkunft verschleiern. Aber wer einmal den grundsätzlichen Fehler aller solcher Erklärungsversuche erkannt hat, wird sich dadurch nicht täuschen lassen. Das allgemeine Prinzip dieser Erklärungsversuche liegt immer in der Annahme einer Übertragung, durch die aus einer sinnlichen Lust ein sittliches Gefühl entstehen soll. Durch eine solche Übertragung kann das Objekt des Gefühls wechseln. Es kann auch durch den Einfluß der Assoziation die Lebhaftigkeit des Gefühls beliebig gesteigert werden. Hierdurch erreicht man eine Stärkung der Intensität des Gefühls, nicht aber eine Änderung seiner Qualität. Und doch müßte man nicht nur das Objekt und die Intensität des Gefühls modifizieren, sondern man müßte die Qualität des Gefühls selbst sich verwandeln lassen, um begreiflich zu machen, wie aus der sinnlichen Lust das hervorgeht, was uns im sittlichen Gefühl vorliegt.

Die Feststellung der Unlösbarkeit dieser Aufgabe ist eine hinreichende Widerlegung jedes Versuchs, das sittliche Gefühl als eine Art der sinnlichen Lust zu erweisen.

§ 234.

Es entsteht daher zweitens die Frage: Ist das sittliche Gefühl, wenn es keine sinnliche Lust ist, vielleicht eine reine oder intellektuelle Lust? Oder ist es überhaupt kein intuitives Interesse?

Wenn es eine intellektuelle Lust am Guten gäbe, so müßte die gute Handlung selbst Gegenstand einer Lust sein. In der Tat bezieht sich das sittliche Gefühl auf die gute Handlung selbst und nicht nur auf unseren Empfindungszustand. Wäre es aber eine Lust, so müßte der sittliche Wert der beurteilten Handlung unmittelbar evident sein. Dies ist jedoch, wie die Analyse des sittlichen Gefühls zeigt, nicht der Fall. Wir gelangen nur durch Nachdenken zur Klarheit über den sittlichen Wert einer Handlung.

Wir wissen auch, daß die gute Handlung gewertet wird als Element einer Klasse von Handlungen. Auf diese Klasse müßte sich dann also die intellektuelle Lust beziehen. Die Vorzugswürdigkeit einer Klasse von Handlungen würde dann ihrerseits evident sein. Es müßte mit der Vorstellung dieser Klasse von Handlungen unmittelbar das Bewußtsein ihrer Vorzüglichkeit verbunden sein. Dem widerspricht aber die in der deskriptiven Analyse festgestellte Tatsache, wonach es kein evidentes Prinzip für den sittlichen Billigungsakt gibt. Das Bewußtsein der Vorzüglichkeit einer Klasse von Handlungen kann nur klar werden durch Nachdenken.

Durch diese Feststellung ist jede Theorie, die das sittliche Gefühl als eine Art der Lust erklärt, ausgeschlossen. Das sittliche Gefühl ist kein intuitives Interesse, weder ein sinnliches noch ein reines, sondern es ist ein *Urteilsakt*, nämlich ein solcher, wodurch eine Handlung einer allgemeinen Regel des Wertes subsumiert wird. Das Subjekt dieser Regel ist die durch den Mittelbegriff bestimmte Klasse von Handlungen, durch den sich das sittliche Gefühl auflösen läßt.

§ 235.

Wenn sonach das sittliche Gefühl als ein reflektiertes Interesse erwiesen ist, so entsteht die neue Frage, ob es ein unmittelbares reflektiertes Interesse ist oder nicht.

Nun haben wir schon bei der Untersuchung des ästhetischen Interesses gefunden, daß uns die bloße Reflexion keine Regel des Wertes gibt. (§ 198.) Diese müßte denn, wenn sie aus der Reflexion entspringen sollte, analytisch sein. Sie müßte also aus dem *Begriff* entspringen, durch Subsumtion unter den sich die Handlung als billigenswert oder mißbilligenswert erweist. Es müßte sich beispielsweise rein logisch einsehen lassen, daß eine Handlung, durch die ein Versprechen gebrochen wird, unrecht ist, wenn ein solches Werturteil aus bloßer Reflexion möglich wäre.

So verhält es sich aber nicht. Denn das Prädikat des sittlichen Urteils gehört nicht zu den definierenden Merkmalen des Subjektsbegriffs, sondern kommt erst durch das Urteil zur Bestimmung des Subjekts hinzu. Die Merkmale, die den Inhalt des Subjektsbegriffs bilden, sind theoretische Begriffe, d. h. solche, die die tatsächliche Beschaffenheit der Handlung charakterisieren; das Prädikat dagegen ist ein praktischer Begriff, d. h. ein solcher, der sich auf den Wert der Handlung bezieht. Es läßt sich aber durch keinen logischen Schluß begreiflich machen, warum mit der Zugehörigkeit der Handlung zu einer Klasse, die durch einen theoretischen Begriff definiert ist, ihre Zugehörigkeit zu einer Klasse verbunden sein sollte, die durch einen praktischen Begriff — nämlich den der Vorzugswürdigkeit oder Verwerflichkeit — definiert ist. Die Kombination dieser Begriffe bliebe vielmehr ein willkürliches Gedankenspiel, wenn nicht etwas Drittes hinzukäme, was ihre Verbindung der bloßen Willkür entzieht und uns bestimmt, die Begriffe nicht in beliebiger Verbindung zu denken, sondern

eine bestimmte Verbindung objektiv und sogar apodiktisch zu behaupten. Dieses Dritte kann aber, sofern es sich um eine Wertung handelt, nur ein *Interesse* sein.

Wir müssen also schließen, daß es ein von dem Urteil unabhängiges Interesse an der fraglichen Klasse von Handlungen gibt, ein Interesse, das durch das Urteil nur auf den gegebenen Fall bezogen wird. Denn aus der Reflexion selbst kann kein Interesse ursprünglich entspringen. Vermittelst der Reflexion kann nur aus einem von ihr unabhängigen und also unmittelbaren Interesse ein anderes, *mittelbares* Interesse abgeleitet werden.

Welches ist nun hier das unmittelbare Interesse, auf das sich das abgeleitete, reflektierte Interesse gründet?

§ 236.

Ist dieses unmittelbare Interesse, in dem der Ursprung des sittlichen Gefühls liegt, seinerseits ein sinnliches?

Gegen diese Annahme entscheiden analoge Gründe, wie wir sie zur Ausschließung des unmittelbar sinnlichen Ursprungs des sittlichen Gefühls benutzt haben. Wir wollen aber zunächst davon absehen und uns fragen, wie man versuchen könnte, die Schwierigkeit der Zurückführung des sittlichen Gefühls auf sinnliche Interessen zu überwinden und durch welche Arten der Vermittlung sich die Herkunft des sittlichen Gefühls aus sinnlichen Interessen als möglich denken ließe.

1. Diese Vermittlung könnte auf einem Verhältnis der Zweckmäßigkeit beruhen. Ein Interesse, das wir an einem Gegenstand fassen, sofern er als Mittel zu einem Zweck dient, ist ein mittelbares Interesse. Wir würden dann die Handlungen, die wir sittlich bevorzugen, als Mittel zur Befriedigung irgend welcher sinnlicher Interessen bevorzugen. Das sittliche Gefühl wäre dann ein Interesse der Klugheit. Denn es ent-

sprünge aus dem Interesse an den *Folgen* der Handlung. Hierbei wäre zu unterscheiden, ob die Verknüpfung der Handlung mit den Folgen, nach denen wir ihren Wert beurteilen, auf einer Absicht beruht oder nicht. Auf einer Absicht beruht die Verknüpfung der Handlung mit Lohn oder Strafe. Lohn ist die Befriedigung, Strafe die Verletzung eines Interesses des Handelnden, sofern sie die von einem anderen beabsichtigte Wirkung der Handlung ist. Das Interesse an einer Handlung, das aus der Rücksicht auf Lohn oder Strafe entspringt, ist also ein besonderer Fall des Interesses der Klugheit.

Eine solche Auffassung, wonach das sittliche Gefühl als ein Interesse der Klugheit und also aus der Rücksicht auf den von der Handlung zu erwartenden Vorteil zu erklären wäre, ist schon durch die beiden ersten Eigenschaften des sittlichen Gefühls, durch seinen Anspruch auf Objektivität und apodiktische Geltung, ausgeschlossen. Ein Interesse am Mittel kann kein objektives und apodiktisches sein, wenn das Interesse am Zweck kein objektives und apodiktisches ist, denn das Mittel entlehnt sein Interesse nur vom Interesse am Zweck. Es liegt hier allerdings ein objektives Verhältnis vor; aber dies ist ein theoretisches Verhältnis, nämlich ein solches der Kausalität. Wenn ich einen Gegenstand als Mittel zu einem Zweck beurteile, so ist dies eine objektive Beurteilung in dem Sinne, daß das Mittel als eine Bedingung der Verwirklichung des Zweckes erkannt wird, und diese Erkenntnis hat auch apodiktische Form, denn sie geht auf ein Naturgesetz. Aber diese Vorstellung des Gegenstandes als Mittel zum Zweck ist nur theoretisch. Sie ist nicht selbst das Interesse am Gegenstand. Das Interesse am Gegenstande, das durch diese theoretische Vorstellung nur vermittelt wird, hat seinerseits keinen anderen Charakter als das Interesse am Zweck. Es kann durch die theoretische Vermittlung keinen Anspruch auf objektive und apodiktische Geltung erhalten.

Ferner widerspricht eine solche Erklärung dem negativen Charakter der sittlichen Wertung, sowie auch dem Umstand, daß das sittliche Gefühl die Vorstellung eines Sollens einschließt. Wenn wir das Bewußtsein haben, daß wir eine Handlung tun sollen, so widerspricht dies der Vorstellung, daß der Wert der Handlung vom Wert ihrer Folgen abhängt, denn daß wir die Handlung tun *sollen*, bedeutet gerade, daß ihr Wert *nicht* von ihrer Zweckmäßigkeit abhängt. Die Vorstellung des Sollens schließt also jede Rücksicht auf unser Interesse an den Folgen der Handlung gänzlich aus. Verhielte es sich so, daß das sittliche Interesse bloß ein solches am Mittel zur Erreichung irgend welcher Zwecke wäre, so wäre es nicht verständlich, weshalb wir in bezug auf die Wahl unserer Mittel bedenklich sein könnten. Alle solche Bedenklichkeit müßte wegfallen, und es bliebe die einzige Frage, ob wir in der Wahl der Mittel mehr oder weniger klug verfahren. Wir könnten z. B. wohl nachträglich bedauern, daß wir in der Wahl der Mittel ungeschickt verfahren sind, uns aber niemals Vorwürfe machen, durch Anwendung eines Mittels unrecht gehandelt zu haben.

2. Nun kann man dem Versuch, das sittliche Gefühl als ein Interesse der Klugheit zu erklären, eine feinere Form geben. Eine solche feinere Form dieses Erklärungsversuchs ist die Lehre des Hedonismus, die auf dem folgenden Gedanken beruht. Erfahrungsgemäß ist mit dem Bewußtsein der Ausführung sogenannter sittlicher Handlungen, der „Pflichterfüllung", *unmittelbar* eine Lust verbunden, und mit dem Bewußtsein ihrer Unterlassung unmittelbar eine Unlust, die wir Reue nennen. Auf Grund dieser Erfahrung der Verknüpfung der Lust mit dem Bewußtsein sittlicher Handlungen und der Unlust mit dem Bewußtsein unsittlicher Handlungen gelangen wir dazu, die einen vorzuziehen und die anderen zu verwerfen. Der Zweck des sittlichen Handelns liegt hier-

nach in der Gewinnung der mit ihm unmittelbar verbundenen Lust oder in der Vermeidung der mit seiner Unterlassung unmittelbar verbundenen Unlust. Hier ist also nicht die Rücksicht auf spätere Wirkungen der Handlung entscheidend, sondern die Rücksicht auf die unmittelbar mit ihr verknüpfte Lust oder Unlust.

Die Tatsache, von der diese Erklärung ausgeht, besteht in der Tat. Es gibt eine Lust, die das Bewußtsein der Pflichterfüllung, und eine Unlust, die das Bewußtsein der Pflichtverletzung begleitet. Aber wir müssen wohl beachten, worauf diese Lust oder Unlust beruht. Diese Lust entsteht ja nur durch das Bewußtsein der Pflichterfüllung. Ohne das Bewußtsein der Pflichterfüllung fehlte dieser Lust ihr Gegenstand. Das Bewußtsein der Pflichterfüllung muß daher schon zu Grunde liegen, damit diese Lust möglich sein soll. Wir müssen schon eine Vorstellung von dem haben, was das Wort „Pflichterfüllung“ bedeutet, damit die durch diese Vorstellung bedingte Lust stattfinden kann. Diese Vorstellung kann daher nicht aus irgend einer Rücksicht auf die fragliche Lust entspringen, denn sie ist zur Möglichkeit dieser Lust schon vorausgesetzt. Wenn man von der Lust am Bewußtsein der Pflichterfüllung spricht, so tut man dies mit Recht. Nur darf man dann unter Pflichterfüllung nicht eine Handlung verstehen, sofern sie von der Lust am Bewußtsein der Pflichterfüllung begleitet ist. Es fehlte ja dann ganz diejenige Eigentümlichkeit der Handlung, welche macht, daß wir am Bewußtsein der Handlung Lust haben. Dasjenige, woran wir Lust haben, kann nicht wieder dadurch bestimmt sein, daß wir an ihm Lust haben. Wir kämen sonst auf die widersprechende Vorstellung, daß sich die Lust zu ihrer eigenen Möglichkeit selbst schon voraussetzte. Die Vorstellung des Wertes der Handlung, die das Bewußtsein der Lust bedingt, kann nicht ihrerseits auf die Erfahrung dieser Lust gegründet sein, die sich

an die Handlung knüpft. Es muß also ein eigenes Interesse an der Pflichterfüllung vorausgesetzt werden, das seinerseits erst die Möglichkeit dieser Lust erklärt. Es gäbe sonst keinen Unterschied der Wertung moralischer Handlungen und anderer Handlungen, die uns Lust bereiten. Es hat ja nicht jede Lust, die durch eine Handlung entsteht, den Charakter der Lust, die wir moralische Befriedigung nennen. Es gibt viele moralisch indifferente Handlungen und gewiß auch unmoralische Handlungen, die uns unmittelbar Lust bereiten und deren Unterlassung uns Unlust bereitet. Wir interessieren uns also für eine Handlung, die uns überhaupt Lust erweckt, noch nicht in derjenigen Weise, die wir moralisch nennen.

Das Interesse an der Pflichterfüllung schließt sogar im Gegenteil die Rücksicht auf jede solche Lust aus. Wenn eine Handlung aus Rücksicht auf die von ihr erwartete Lust geschieht, kann ja gerade die Lust der moralischen Befriedigung *nicht* eintreten. Denn die Bedingung für das Eintreten dieser Lust besteht ja eben darin, daß die Handlung nicht aus Rücksicht auf die von ihr erwartete Lust geschieht. Die Möglichkeit der diesem ganzen Erklärungsversuch zu Grunde gelegten Tatsache setzt folglich schon einen anderen Ursprung des sittlichen Interesses, als den der Rücksicht auf die erwartete Lust voraus.

Sehen wir aber selbst davon ab, so bleibt es immer noch eine sehr fragwürdige Voraussetzung, daß die Erfahrung von der aus dem guten Handeln hervorgehenden Lust und der aus dem schlechten Handeln hervorgehenden Unlust hinreichend wäre, um uns für die gute und gegen die schlechte Handlung zu interessieren. Wenn man mit unbefangenem Blick die psychologischen Tatsachen betrachtet, so muß es als eine nur zu Gunsten eines theoretischen Vorurteils erkünstelte Übertreibung erscheinen, wenn behauptet wird, daß die moralische Befriedigung oder der Schmerz der Reue im

Leben eine derartige Rolle spielen, daß das Verlangen nach der einen und die Furcht vor der anderen einen ernstlichen Einfluß auf die Entschlüsse der Menschen ausüben könnten, und man wird finden, daß selbst, wo es sich zunächst anders verhält, meist schon eine geringe Praxis in der Überwindung der Furcht vor der Reue genügt, um deren Qualen bis zu einem beliebig geringen Grade abzustumpfen.

3. Es gibt schließlich eine noch feinere Form, in der die Theorie vom sinnlichen Ursprung des sittlichen Interesses auftreten kann, eine Form, die den Tatsachen weniger Gewalt antut und einen tiefer angelegten Versuch zur Erklärung des Pflichtgefühls enthält. Nach dieser Theorie entsteht das Pflichtgefühl durch ein mittelbares Interesse an Handlungen, deren ursprünglichen Zweck wir jedoch aus dem Bewußtsein verloren haben.

In der Tat treten oft Umstände ein, wo eine lange geübte Handlungsweise, die ursprünglich nur aus einem Nützlichkeitsinteresse entstanden ist, entweder wirklich aufhört, für uns nützlich zu sein, oder doch von uns nicht mehr bewußt auf ihren Zweck bezogen wird. In beiden Fällen kann es vorkommen, daß wir trotzdem in derselben Handlungsweise fortfahren, selbst wenn sie uns vielleicht die größte Selbstüberwindung kostet. Wir tun sie dann nicht um ihres ursprünglichen Zweckes willen; das Interesse am Zweck hat sich aber auf das Mittel übertragen. Dann interessieren wir uns für die fragliche Handlungsweise nicht, weil sie uns unmittelbar *angenehm* wäre; das Interesse an ihr kann vielmehr fortbestehen, obgleich sie uns heftige Unlust bereitet. Wir interessieren uns für sie aus weiter keinem angebbaren Grunde. Die Handlung würde uns vielleicht jetzt nicht einmal mehr *zweckmäßig* erscheinen, wenn wir uns den Zweck in Erinnerung riefen, der uns ursprünglich zu ihr bestimmt hat. Dieser Zweck kommt unter den veränderten Umständen vielleicht gar nicht

mehr für uns in Frage. Die Handlung zieht jetzt möglicherweise im Gegenteil die ungünstigsten Folgen für uns nach sich. Wir bevorzugen sie dennoch, weil der Zweck, den sie früher für uns gehabt hat, einen größeren Vorteil für uns bedeutete (oder doch zu bedeuten *schien*) als der vorübergehende Nachteil, den wir uns durch die Handlung zuzogen und noch zuziehen. Dieser ursprüngliche Zweck braucht dazu jetzt weder objektiv noch subjektiv fortzubestehen. Wir sind etwa als Kinder durch Androhung harter Strafen gezwungen worden, gewisse Handlungen auszuführen, gegen die wir unmittelbar einen starken Widerwillen hatten. Wenn eine solche Strafe oder andere von der Handlung zu erwartende Folgen uns nur härter treffen als die zunächst mit der Handlung verbundenen Unannehmlichkeiten, so lernen wir unser Widerstreben überwinden, und wir gewöhnen uns schließlich, die Handlung auch dann noch zu tun, wenn wir wegen der nachteiligen Folgen ihrer Unterlassung nicht mehr besorgt zu sein brauchen, sei es, daß wir uns jetzt vor diesen Folgen schützen können, sei es, daß wir einsehen, daß ihre Befürchtung von vornherein nur auf einer Täuschung beruhte. Der einmal vorhandene Antrieb zu der Handlung kann also fortbestehen, mag sie uns noch so große Opfer kosten, wenn nur der früher aus ihrer Unterlassung drohende Nachteil hinreichend groß war und die Assoziation der Vorstellung dieses Nachteils mit der Handlung hinreichend gefestigt ist.

Dieses Verhältnis des Interesses an der Handlung zu dem gegen die Handlung gerichteten Widerstreben dient hier zur Erklärung des Gefühls der Pflicht. Pflicht ist die Vorzüglichkeit, die einer Handlung ohne Rücksicht auf die durch sie bewirkte Lust zukommt, einer Handlung also, deren Wert weder durch eine unmittelbare Lust noch durch einen von ihr zu erwartenden späteren Vorteil begründet ist. Und in der Tat wird hier das Interesse an der Handlung als ein

solches erklärt, das sich auf die Handlung richtet, unabhängig von aller Rücksicht sowohl auf die unmittelbar mit ihr verbundene Lust als auf einen späteren Nutzen. Die Eigentümlichkeit des sittlichen Interesses, daß wir für die Vorzüglichkeit seines Gegenstandes keinen noch so entfernten Zweck als Grund angeben können, und also die Vorstellung der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen scheint auf diese Weise eine befriedigende Erklärung zu finden.

Für den Anspruch des sittlichen Gefühls auf Objektivität scheint hier eine Erklärung gefunden zu sein, in dem Umstand nämlich, daß in Fällen der betrachteten Art jede Lust unsererseits fehlt, in deren Befriedigung der Wert des Gegenstandes begründet sein könnte. Der apodiktische Anspruch ferner, der das sittliche Gefühl charakterisiert, scheint sich aus der Unumgänglichkeit zu erklären, die uns die Handlung ursprünglich aufnötigte und deren Grund wir aus dem Bewußtsein verloren haben. Das Gefühl der Notwendigkeit der Handlung bleibt bestehen, wenn auch die Bedingung, die sie ursprünglich für uns notwendig machte, aus dem Bewußtsein zurücktritt. Das besondere Gewicht, das dem Interesse ursprünglich durch den Zwang der gefürchteten Folgen verliehen wurde, behauptet sich weiter in der Stärke der Anforderungen, die es im Widerstreit zu den anderen, gegenwärtigen Interessen an uns stellt. Die Notwendigkeit der Handlung, die ursprünglich nur eine hypothetische, nämlich durch einen Zweck bedingte war, gewinnt, wenn dieser Zweck aus unserem Bewußtsein schwindet, den Aspekt der Unbedingtheit: das Gefühl des Zwanges verwandelt sich damit in das des Sollens. Mit dem imperativischen Charakter ist aber zugleich auch der negative Charakter der sittlichen Wertung erklärt. Was schließlich die Evidenzlosigkeit der sittlichen Wertung betrifft, so wird diese ohne weiteres dadurch erklärt, daß ja der Zweck, auf den sich das sittliche Gefühl ursprünglich als ein

mittelbares Interesse gründet, aus dem Bewußtsein verdrängt ist.

Es wäre billig, diese Theorie durch den Einwand widerlegen zu wollen, daß, wenn das sittliche Gefühl nur auf einer Unvollkommenheit unseres Gedächtnisses beruhte, nämlich darauf, daß wir den Zweck der Handlungen, die den Gegenstand des sittlichen Interesses bilden, vergessen haben, daß dann durch die Aufdeckung dieser wahren Wurzel des fraglichen Gefühls die Vorstellung der Pflicht sich als eine Illusion erweisen müßte, wodurch denn alle sittliche Verbindlichkeit aufgehoben wäre. In der Tat, wenn der Ursprung des Pflichtbewußtseins nur in der Schwäche unseres Gedächtnisses liegt, so ist der Anspruch des Pflichtbewußtseins auf objektive Geltung nichtig und alle Begriffe von sittlicher Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit müssen sich im Lichte dieser Entdeckung zu Dunst verflüchtigen.

Aber der Hinweis auf diese Konsequenz beweist hier gar nichts, und der ganze Einwand gehört nicht hierher. Wir dürfen nicht die Objektivität der sittlichen Vorstellungen voraussetzen, wo es sich um die psychologische Frage des Ursprungs dieser Vorstellungen handelt. Wir dürfen daher auch die fragliche Theorie nicht dadurch widerlegen wollen, daß durch sie die sittlichen Vorstellungen als grundlos erwiesen würden. Es handelt sich hier um eine Tatsachenfrage. Wer sich aber auf die objektive Gültigkeit irgend welcher Vorstellungen beruft, verläßt das Gebiet der psychologischen Tatsachen und greift zu einem Argument, das hier ohne Bedeutung ist. Auf die ethischen und überhaupt philosophischen Konsequenzen der Ergebnisse seiner Forschung darf der Psychologe keine Rücksicht nehmen.

Was uns hier zur Verfügung steht, ist einzig die Tatsache des *Anspruchs* der sittlichen Gefühle auf objektive Gültigkeit, und wir dürfen allein fragen, ob das Faktische, was in diesem

Anspruch enthalten ist, durch die fragliche Theorie befriedigend erklärt wird.

Hier darf man sich nun nicht dadurch irreführen lassen, daß wirklich in Fällen, die sich im Sinne dieser Theorie abspielen, das Gefühl eines Sollens auftritt. In der Tat finden sich, insbesondere unter den Erscheinungen des Schamgefühls, genug Beispiele dafür, daß ein Verhalten, das anfangs nur unter dem Zwange der uns sonst drohenden Folgen beobachtet wurde, später, wenn längst jede Erinnerung an die gefürchteten Folgen geschwunden ist, um einer zu erfüllenden Pflicht willen eingehalten wird, so daß hier wirklich die nur hypothetische Notwendigkeit des Zwanges für unser Bewußtsein in die kategorische Notwendigkeit des Sollens übergeht, wie sich dies am deutlichsten durch das im Übertretungsfalle entstehende Gefühl der Schuld bekundet. Daß derartiges geschieht, ist gewiß; aber darum handelt es sich hier nicht. So wenig sich das Pflichtgefühl, weil es in mehr oder weniger engem Zusammenhang mit Sympathiegefühlen auftritt, hinsichtlich seines Ursprungs auf diese Gefühle zurückführen läßt, so wenig genügt hier der genetische Zusammenhang des Pflichtgefühls mit dem aus dem Bewußtsein verdrängten Zwang, um aus diesem Verdrängungsmechanismus den Ursprung des Pflichtgefühls zu erklären. Vielmehr fragt es sich, ob die Möglichkeit dieses Prozesses nicht schon eine von ihm unabhängige Vorstellung des Sollens voraussetzt.

Und es genügt, diese Frage unvoreingenommen zu prüfen, um zu erkennen, daß die fragliche Theorie den Tatsachen in der Tat nicht Genüge leistet. Diese Theorie würde zwar mit dem negativen Charakter und mit der Evidenzlosigkeit der sittlichen Wertung wohl im Einklang stehen, die anderen Merkmale des sittlichen Gefühls aber nicht verständlich machen können.

Der Anspruch des sittlichen Gefühls auf Objektivität wird hier nur scheinbar erklärt. Denn daß wir einer Handlung

keine aus unserer Lust geschöpfte, *subjektive* Wertung zuteil werden lassen, bedeutet noch nicht, daß wir ihr eine *objektive* Wertung zuteil werden lassen. Und daß wir *keinen* Zweck vor Augen haben, mit Rücksicht auf den sie uns als *hypothetisch* notwendig gilt, bedeutet noch nicht, daß sie uns als *kategorisch* notwendig gilt.

Man kann sich hier der folgenden Alternative nicht entziehen.

Entweder wir sind uns, wenn auch noch so dunkel, des Zusammenhangs des sittlichen Gefühls mit dem ihm angeblich zu Grunde liegenden Zweck bewußt, wir erinnern uns also noch, wenn auch in unbestimmter Weise, des Zwecks, dem die Handlung dienen sollte. Dann sind wir uns auch noch des Wertes bewußt, den die Handlung als Mittel zur Befriedigung eines sinnlichen Interesses für uns hat. In diesem Falle sind wir uns ihrer aber auch als einer nur *hypothetisch* notwendigen bewußt. Der Vorzug, den wir der Handlung dann geben, beruht also auf einer Anforderung der Nützlichkeit und nicht auf einer solchen von *unbedingter* Notwendigkeit.

Oder aber der Zweck ist wirklich aus dem Bewußtsein verdrängt und wir erinnern uns seiner nicht mehr. Dann fehlt für unser Bewußtsein jeder Grund, die Handlung vorzuziehen. Das Interesse bleibt dann nur in der Form eines völlig blinden Antriebs zu der Handlung übrig, d. h. eines solchen, der sich auf *gar kein Bewußtsein ihres Wertes* mehr gründet. Und wenn auch die subjektive Nötigung zu der Handlung, die sich in der Stärke des Antriebs äußert, noch so groß wäre, so würde doch jedes Bewußtsein einer objektiven Notwendigkeit der Handlung fehlen. Das Bewußtsein des notwendigen Unwerts ihrer Unterlassung bleibt hier also ganz unerklärt.

Auch berücksichtigt dieser Erklärungsversuch überhaupt nicht die Tatsache, daß wir durch Nachdenken zur Klarheit

über den Inhalt unseres Pflichtbewußtseins gelangen und die sittlichen Wertungen auf begrifflich bestimmte Regeln zurückführen können.

Der Erklärungsversuch ist also ebenso verfehlt wie die früheren.

Was hier den Schein erweckt, durch den er sich mehr empfiehlt, ist die Verwechslung des Interesses mit seinem Gegenstand. Das Pflichtgefühl soll sich erklären durch die relative Stärke des Antriebs zu der Handlung in seinem Verhältnis zu unseren sonstigen sinnlichen Interessen. Aber die Stärke eines Interesses mag noch so groß sein, sie kann niemals das Bewußtsein des Sollens erzeugen. Das Pflichtgefühl ist gegenüber anderen Arten des Interesses nicht charakterisiert durch den Grad der Stärke, mit der das Interesse auftritt; sondern die Vorzüglichkeit der Handlung, die wir Pflicht nennen, beruht auf der objektiven Größe ihres Wertes, nämlich auf der Vorzugswürdigkeit, die ihr im Verhältnis zu allen anderen, an ihrer Stelle möglichen Handlungen zukommt. Die Größe des Wertes der Handlung ist aber von der Größe des Interesses an der Handlung zu unterscheiden. Zwischen beiden Größen besteht nicht einmal ein gesetzmäßiges Verhältnis, wonach auf den höheren Wert auch immer ein stärkeres Interesse gerichtet wäre. Vielmehr kann das Interesse an einer uns als weniger wertvoll bewußten Handlung stärker sein als das Interesse an einer uns als wertvoller bewußten Handlung. Verhielte es sich anders, so hätte SOKRATES recht, wenn er lehrt, daß die Tugend ein Wissen sei. Es würde genügen, den Vorzug einer Handlung einzusehen, um sie auch faktisch vorzuziehen. Die Erfahrung lehrt, daß das Pflichtbewußtsein im Kampfe der Interessen unterliegen kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß das überwiegende Interesse auf eine Handlung gerichtet sein kann, deren Minderwertigkeit wir einsehen. Dies wäre nicht möglich, wenn dem Be-

wußtsein des Wertes auch die Stärke des Interesses entspräche. Es ist also von Grund aus verfehlt, aus einer Theorie, die sich auf das Stärkeverhältnis der Interessen bezieht, das Bewußtsein des Sollens zu erklären.

4. Die Lücke in diesem Übergang von der relativen Stärke des Interesses zum Bewußtsein der Vorzugswürdigkeit des Gegenstandes kann auch nicht überbrückt werden durch Zuhilfenahme entwicklungsgeschichtlicher Betrachtungen. Man versucht nämlich, die zuletzt erörterte Theorie zu stützen durch Einführung biologischer Erklärungsgründe. Was für die Theorie sonst noch Schwierigkeiten macht, soll hier erklärt werden durch die Prinzipien der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung. Man hat darauf hingewiesen, daß Tierarten, die herdenweise leben, um so mehr beim Kampfe ums Dasein im Vorteil sind, je mehr bei ihnen die sozialen Triebe entwickelt sind, d. h. diejenigen Triebe, die eine Unterordnung des Individuums unter das Interesse der Gattung bewirken. Auf diese Weise findet eine natürliche Zuchtwahl statt, in dem Sinne, daß die sozialen Triebe sich immer stärker entwickeln. Eine Entwicklung, die durch eine künstlich organisierte Zuchtwahl noch begünstigt wird, indem durch die Einrichtungen der Erziehung sowie der kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft mit den Mitteln von Lohn und Strafe das Interesse an gemeinnützigen Handlungen verstärkt wird. Durch den Einfluß der Vererbung werden dann die auf diese Weise hervorgebrachten Interessen von der einen Generation auf die andere übertragen und verlieren dadurch immer mehr ihre Abhängigkeit von der Rücksicht auf den Nutzen, den das ihnen entsprechende Handeln mit sich bringt.

Allein, abgesehen davon, daß soziale Interessen nicht notwendig mit sittlichen zusammenfallen oder daß dies doch wenigstens erst des Beweises bedürfte, abgesehen davon kann doch ein solcher Entwicklungsprozeß die eigentümliche Quali-

tät der Interessen nicht ändern. Dadurch, daß ein Interesse sich entwickelt und sich von der einen Generation auf die andere vererbt, kann es seine ursprüngliche Qualität nicht verlieren. Durch einen solchen Erklärungsversuch wird daher die Frage nur verschoben. Unsere Frage geht nicht dahin, wie das sittliche Interesse sich entwickelt, sondern sie geht auf seinen Ursprung, d. h. auf den Grund seiner Möglichkeit. Diese Frage läßt sich nicht lösen durch Beantwortung der anderen Frage, wie sich das Interesse, wenn es einmal da ist, sei es im Individuum, sei es in der Gattung, entwickelt. Hierbei würde das Interesse nicht aus seinen Gründen, sondern aus seinen Folgen erklärt. Die Nützlichkeit des Interesses, von der diese Erklärung ausgeht, ist erst eine Folge seines Vorhandenseins und nicht dessen Ursache. Wir können aber die Existenz eines Gegenstandes nicht aus der Zweckmäßigkeit seiner Wirkungen erklären. Dies wäre eine teleologische Erklärung, durch die das Verhältnis von Ursache und Wirkung gerade umgekehrt würde. Der Hinweis auf die nützlichen Wirkungen mag in der Tat die individuelle und gattungsmäßige *Entwicklung* des Interesses erklären, aber er läßt die Frage nach dem *Ursprung* des Interesses unberührt.

Mögen wir also diesem Erklärungsversuch eine Form geben, welche wir wollen: es erweist sich als unmöglich, durch eine Übertragung des Interesses seine ursprüngliche Qualität zu ändern. Die Modifikationen, die durch assoziative Übertragung entstehen, können nur die Intensität und nicht die Qualität des Interesses betreffen.

Hiermit ist festgestellt, daß das unmittelbare Interesse, aus dem das sittliche Gefühl entspringt, kein sinnliches ist.

§ 237.

Wenn sonach die *Reinheit* des sittlichen Interesses bewiesen ist, so stehen wir vor der weiteren Frage: Ist das unmittelbare, reine sittliche Interesse ein intuitives?

Daß das sittliche Gefühl selbst kein intuitives Interesse ist, steht bereits fest. Dies schließt jedoch an und für sich noch nicht aus, daß das unmittelbare Interesse, das ihm zu Grunde liegt, intuitiv sein könnte. Aber dies ist tatsächlich ebenso wenig der Fall. Das unmittelbare sittliche Interesse müßte uns seinerseits unmittelbar bewußt sein, wenn es ein intuitives wäre. Es ist uns aber nicht unmittelbar bewußt. Wir verfügen über keine andere Art des sittlichen Bewußtseins als durch das sittliche Gefühl selbst und das begriffliche Urteil, in das es sich auflösen läßt. Das sittliche Interesse kommt uns also nicht unabhängig von der Reflexion zum Bewußtsein. Wir besitzen, wie wir fanden, keinerlei evidentes Prinzip, auf das sich unsere sittlichen Urteile zurückführen ließen. Also kann der Ursprung des sittlichen Gefühls nicht in einem intuitiven Interesse liegen. Das unmittelbare sittliche Interesse ist folglich ein *ursprünglich dunkles* Interesse.

§ 238.

Der Ursprung des sittlichen Gefühls liegt also in einem unmittelbaren und doch nicht intuitiven Interesse, d. h. in einem Interesse, das, obwohl es nicht aus der Reflexion entspringt, doch nur durch Reflexion zum Bewußtsein gelangt. Es bleibt daher noch die Frage: Ist es ein diskursives Interesse, d. h. läßt es sich auf begrifflich bestimmte Form bringen?

Daß das sittliche Interesse in der Tat *diskursiv* ist, wird durch der Umstand bewiesen, daß wir durch Nachdenken

den Inhalt des sittlichen Gefühls deutlich machen und das sittliche Urteil auf eine begrifflich bestimmte Regel logisch zurückführen können. Hierdurch unterscheidet sich das sittliche Interesse von dem ästhetischen; denn das ästhetische Interesse läßt sich nicht durch Nachdenken auf eine begrifflich bestimmte Form bringen.

Es verhält sich aber nicht etwa so, daß sittliches und ästhetisches Interesse sich allein dadurch unterschieden, daß das eine durch auflösliche und das andere durch unauflösliche Gefühle zum Bewußtsein kommt. Ihr Unterschied betrifft schon unmittelbar die Qualität des Interesses selbst, unabhängig von der Art, wie es zum Bewußtsein kommt. Dies folgt aus der fünften und sechsten Feststellung der deskriptiven Analyse. Das ästhetische Interesse schließt eine positive Wertung ein, das sittliche nur eine negative. Das ästhetische Interesse hat seinen Grund nicht in der Vorstellung eines Sollens, sondern nur in der einer Regel des Wertes; das sittliche Interesse dagegen bezieht sich auf eine Handlung nur auf Grund der Vorstellung eines Sollens oder der Pflicht. Sittliche und ästhetische Interessen sind also qualitativ verschieden und folglich in ihrem Ursprung von einander unabhängig. —

Hiermit ist die Frage des Ursprungs des sittlichen Gefühls aufgelöst. Wir haben nach den verschiedenen Einteilungen der Interessen entschieden, in welche der durch sie bestimmten Klassen das sittliche Interesse gehört. Durch fortgesetzte Ausschließung aller anderen Möglichkeiten haben wir gefunden, daß dem sittlichen Gefühl ein unmittelbares, reines, diskursives Interesse zu Grunde liegt. Hiermit ist der Beweis geführt, der die Aufgabe dieses Kapitels bildete und der, wie wir wissen, notwendig und hinreichend zur Deduktion des Begriffs der Pflicht ist, nämlich der Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunft als des Grundes unserer sittlichen Urteile.

3. Kapitel.

Übergang zur Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes.

§ 239.

Mit dem Existenzbeweis reiner praktischer Vernunft ist das Geschäft der Deduktion noch nicht zum Abschluß gebracht. Denn wenn wir nunmehr auch wissen, daß es einen Grund für sittliche Urteile gibt, so wissen wir doch noch nicht, für welche sittlichen Urteile. Wir haben nur den *Begriff* der Pflicht deduziert; d. h. wir haben bewiesen, daß wir Grund haben, zu behaupten, daß es so etwas gibt wie Pflicht. Aber es fehlt uns noch die Deduktion des *Kriteriums* der Pflicht. Wir haben, wie wir auch sagen können, das Sittengesetz bisher nur seiner *Form* nach deduziert, ohne Rücksicht auf seinen *Inhalt.*

Wir wissen, daß der Inhalt des Sittengesetzes nur in synthetischen und nicht in analytischen Urteilen zum Ausdruck kommt, und daß wir daher aus dem bloßen Begriff der Pflicht durch keine logische Kunst den Inhalt des Sittengesetzes herausklauben können. Aus dem Satz, *daß* es ein Sittengesetz gibt, läßt sich nicht schließen, *welches* das Sittengesetz ist.

Es ist also unmöglich, auf rein logischem Wege von dem bisher deduzierten Begriff der Pflicht zum Inhalt des Sittengesetzes einen Übergang zu bewerkstelligen. Wir müssen vielmehr, um diesen Übergang möglich zu machen, den Inhalt des Sittengesetzes seinerseits einer Deduktion unterwerfen.

§ 240.

Die Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes stellt uns vor die wichtigste und zugleich schwierigste Aufgabe aller unserer Untersuchungen. Diese Aufgabe hat, wie wir wissen, nicht bloß psychologisches Interesse, sondern eine hohe praktische Bedeutung. Sie muß nämlich gelöst werden, wenn es gelingen soll, den ethischen Skeptizismus zu widerlegen und denen, die sich mit dem Rüstzeug einer sophistischen Dialektik ihrer Pflichten erwehren, die Waffen aus den Händen zu winden. Soweit eine solche Dialektik nur auf theoretischem Gebiet ihr Spiel treibt und der aus ihr hervorgehende Skeptizismus sich nur gegen die Kompetenz unserer Vernunft in spekulativen Fragen richtet, kann man die gern gewähren lassen, die sich mit diesem Spiel unterhalten und ihre eigene Denkfaulheit mit dem Mantel der Demut umhüllen, indem sie sie für eine Schwäche der menschlichen Vernunft ausgeben. Wo aber dieser Skeptizismus auf praktisches Gebiet hinübergreift, ist er weniger harmlos. Denn hier kommt er den zahlreichen und mächtigen Neigungen entgegen, die durch die strengen Anforderungen der Pflicht um so härter und empfindlicher betroffen werden, je deutlicher und unumwundener der Mensch sich seine Pflicht vor Augen stellt, und die ihm daher nichts willkommener erscheinen lassen als das Anerbieten einer Philosophie, die ihm unter dem Scheine wissenschaftlicher Subtilität zu beweisen vorgibt, daß eine tiefere Ergründung der psychologischen Wurzel des Pflichtbewußtseins dem Glauben an ein allgemein verbindliches, inhaltlich bestimmtes Sittengesetz allen Grund und Boden entziehen muß. Diesen Glauben kann man nicht dadurch schützen, daß man sich den Scheingründen der ihn verdächtigenden Philosophie verschließt, sondern einzig dadurch, daß man dieser eine noch tiefer und subtiler begründete, das

Recht jenes Glaubens geltend machende Philosophie entgegenstellt; und dazu bedarf man der Deduktion des Sittengesetzes. Und zwar genügt hierfür nicht die Deduktion des Sittengesetzes seiner bloßen Form nach, wozu wir nach dem Bisherigen schon in der Lage sind. Denn wenn nichts weiter feststeht, als daß es überhaupt Pflichten gibt, und wir keine Kriterien besitzen, um allgemein verbindlich zu entscheiden, welche bestimmte Handlungsweise Pflicht ist, so nützt uns dies nur wenig. Der Skeptiker würde es vielleicht gern einräumen, daß es überhaupt so etwas wie Pflicht gibt, wenn ihm nur die Freiheit bleibt, der bestimmten, gerade in Frage kommenden Pflicht auszuweichen. Ja er wird, solange man nur keinen eindeutig feststehenden Inhalt des Sittengesetzes behauptet, die Realität des allgemeinen Pflichtbegriffs um so bereitwilliger anerkennen; denn was könnte ihm, wenn er nur über hinreichendes dialektisches Geschick verfügt, gelegener sein, um die Notwendigkeit der bestimmten, an ihn gerade herantretenden Pflicht wegzudisputieren, als das Zugeständnis der objektiven Unbestimmtheit des Inhalts der Pflicht? Dieses Zugeständnis bietet ihm ja die Handhabe, sich seiner Pflicht durch einen weit raffinierteren Schlich zu entziehen, als es die bloße Leugnung dieser Pflicht wäre, nämlich durch Vorschützen einer anderen, entgegenstehenden *Pflicht*, die er verleugnen müßte, wenn er die ihm zugemutete Handlung tun sollte. So hat, wer sich auf diese Sophistik versteht, nicht nur den Vorteil, für klüger, sondern obendrein für besser zu gelten als andere, ehrliche Menschen. Er wird die Pflichten gegen andere, die die Gerechtigkeit von ihm verlangt, mißachten, ohne sich gegen die Heiligkeit des Pflichtbegriffs, die er im Munde führt, zu vergehen, wenn er nämlich der Pflicht gegen sich selbst, auf die er sich beruft, jene Mißachtung schuldig ist; und der Heiligenschein seiner Tugend wird am Ende um so heller strahlen, je mehr er die Rechte anderer

mit Füßen tritt. Gegen solche Sophistik vermag die Deduktion des Pflichtbegriffs nichts auszurichten. Denn sie gibt keinen Aufschluß darüber, ob nicht vielleicht in der Tat Pflichten des Menschen gegen sich selbst bestehen, die ihm das Recht geben oder gar die Verbindlichkeit auferlegen, die anderen geschuldete Achtung unter Umständen beiseite zu setzen. Nur eine Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes vermag diese Entscheidung zu liefern und uns die Waffe zu schmieden, um die sittliche Wahrheit gegen alle Anmaßungen und Verdächtigungen einer sophistischen Scheinwissenschaft, nicht mit Machtsprüchen, sondern mit Gründen zu behaupten.

Mögen daher immerhin die Schwierigkeiten, die dieses tiefste aller philosophischen Probleme in sich birgt, allzu groß erscheinen, als daß der Reiz, womit es die Wißbegierde und intellektuelle Eitelkeit fesseln mag, ihnen standhalten könnte, ja mögen sie wirklich der Anspannung aller Kräfte, die durch diese Triebfedern aufgeboten werden könnten, auf immer überlegen bleiben, so müssen doch vor dem höchsten praktischen Interesse alle solche Bedenken als leere Ausflüchte verstummen, und *dieses* Interesse — das seinerseits schon durch die bloße Deduktion der *Form* des Sittengesetzes gegen alle skeptischen Verdächtigungen sichergestellt ist — muß genug sein, um aus eigener Machtvollkommenheit das Vertrauen in die Lösbarkeit des Problems wiederherzustellen und eine ganz andere Triebfeder in uns wachzurufen, die für sich allein jene Standhaftigkeit verleiht, deren es bedarf, um unangefochten durch den prahlerisch spottenden sowohl wie den kleinmütig resignierenden Skeptizismus die unfehlbare kritische Methode zu ihrem letzten Triumphe zu führen und, nachdem einmal, kraft der Deduktion des Pflichtbegriffs, die Pfeiler feststehen, die die Deduktion des Rechtsgesetzes zu tragen bestimmt sind, durch den Aufbau dieser Deduktion die Kuppel zu wölben, die das Allerheiligste im Tempel der Vernunftkritik krönt.

§ 241.

Indem wir an diese Aufgabe herantreten, werden wir gut tun, uns noch einmal zu vergegenwärtigen, auf welchem Wege allein eine wissenschaftlich befriedigende und allen Anforderungen an Strenge genügende Lösung des gestellten Problems erreicht werden kann.

Wir wissen, daß sich ethische Prinzipien nicht durch Beweise sicherstellen lassen. Denn zu einem Beweise ethischer Urteile müßten diese Prinzipien schon als gültig vorausgesetzt werden. Wir werden also dem Skeptizismus so viel einräumen, daß ein Beweis dieser Prinzipien in der Tat unmöglich ist. Vielmehr lassen sie sich, als Grundurteile, allein dadurch begründen, daß man in einer unmittelbaren Erkenntnis einen Grund für sie aufweist.

Wenn ich hier von einer unmittelbaren Erkenntnis spreche, so mache ich dabei von dem Wort „Erkenntnis" in einem weiteren Sinne Gebrauch, wonach die Erkenntnis dem Interesse nicht entgegengesetzt ist, wonach es vielmehr möglich wird, das sittliche Interesse selbst als eine Art der Erkenntnis zu bezeichnen. Ein Mißverständnis ist von dieser Bezeichnungsweise an dieser Stelle nicht mehr zu befürchten, nachdem durch die allgemeine Theorie des sittlichen Interesses seine Selbständigkeit als eines *praktischen* Vermögens hinreichend klargestellt ist. Man trägt auch sonst kein Bedenken, von *sittlicher Erkenntnis* zu sprechen; aber freilich denkt man dabei gewöhnlich nur an die sittlichen *Urteile.* Sofern indessen diesen Urteilen ein objektives Interesse zu Grunde liegt, d. h. ein solches, das unmittelbar auf objektive Geltung Anspruch macht, und das uns berechtigt, von einer sittlichen *Wahrheit* zu sprechen, kann man dieses Interesse als den *Erkenntnisgrund* der sittlichen Urteile und insofern füglich selbst als eine Erkenntnis bezeichnen. Wir bezeichnen

damit das Moment an dem sittlichen Interesse, auf das es uns hier ankommt, nämlich seine objektive Bedeutung, die ihm als Erkenntnisgrund der sittlichen Wahrheit innewohnt. Versteht man das Wort in diesem weiteren Sinne, so ist es kein Widerspruch, von einer „praktischen Erkenntnis" zu sprechen. Das Unterscheidende liegt nur darin, daß die unmittelbare Erkenntnis, mit der wir es hier zu tun haben, als praktische, sich auf den *Wert* der Dinge bezieht und nicht, wie die spekulative, auf ihr *Dasein*.

Wäre nun der Erkenntnisgrund der sittlichen Prinzipien unmittelbar evident, so könnte ihre Begründung durch einfache Demonstration geschehen, und wir hätten leichtes Spiel. Wir wissen aber bereits, daß uns auch dieser Weg verschlossen ist; denn das sittliche Interesse ist nicht intuitiv. Eben dieser Umstand bringt die großen Schwierigkeiten mit sich, denen wir hier begegnen, und macht alle die Zurüstungen erforderlich, ohne die wir nicht hoffen können, sie zu bewältigen. Er hat nämlich zur Folge, daß wir den Erkenntnisgrund der sittlichen Urteile nicht unmittelbar mit diesen Urteilen vergleichen können. Er nötigt uns vielmehr, einen künstlichen Umweg einzuschlagen und die unmittelbare sittliche Erkenntnis erst zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen, um dadurch ihren Inhalt zu bestimmen.

Diese Untersuchung kann, wie wir ferner wissen, ihrerseits nur einer theoretischen Erkenntnisart angehören: sie muß geführt werden aus der Theorie des sittlichen Interesses.

Unser Unternehmen geht aber hier so wenig wie sonst dahin, aus der Untersuchung der sittlichen Erkenntnis auf die Gültigkeit dieser Erkenntnis zu schließen und so am Ende doch nur wieder durch eine neue Hintertür einen Beweis der sittlichen Prinzipien zu erschleichen. Von der Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis ist kein Schluß auf ihre Wahrheit möglich. Auch dies müssen wir dem Skeptizismus zugestehen.

Es bedarf aber eines solchen Schlusses auch gar nicht. Gelingt es nämlich nur, die Existenz einer bestimmten unmittelbaren Erkenntnis zu beweisen, so fällt die Frage der Wahrheit dieser Erkenntnis von selbst weg; denn es würde sich widersprechen, daß wir etwas als wahr erkennen, und daß wir nicht wissen, ob das, was wir erkennen, auch wirklich wahr ist.

Die Deduktion soll uns also beweisen, daß wir, vermöge unserer reinen praktischen Vernunft, ein bestimmtes Sittengesetz anerkennen, und daß folglich, wer die Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit dieses bestimmten Sittengesetzes leugnet oder auch nur bezweifelt, dieses wider besseres Wissen tut.

Dieses Wissen liegt freilich nur als eine ursprünglich dunkle Erkenntnis in uns, und diese ursprüngliche Dunkelheit der sittlichen Erkenntnis erklärt allein die Möglichkeit, daß ein dialektischer Zweifel an der sittlichen Wahrheit überhaupt stattfinden kann. Was es hier aber wohl zu beachten gilt, ist, daß der Mangel an Evidenz, der der unmittelbaren sittlichen Erkenntnis anhaftet, keineswegs zur Folge hat, daß etwa auch die Erkenntnis, aus der die *Deduktion* der sittlichen Grundwahrheiten geführt wird, nicht mit unmittelbarer Evidenz verbunden sein könnte. Vielmehr liegt eben darin das methodische Geheimnis der eigentlichen Bedeutung und Tragweite der Deduktion, daß es durch sie gelingt, eine Erkenntnis, die ursprünglich dunkel ist, zum *Gegenstande* einer solchen zu machen, die der vollkommensten Evidenz fähig ist. Da nämlich die Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes, wie jede Deduktion, nur auf dem Wege einer psychologischen Theorie der Vernunft zum Ziel gelangen kann, so gibt es für sie keinen anderen Ausgangspunkt als die Tatsachen der inneren Beobachtung. Aus diesen und aus diesen allein muß sie ihre Schlüsse ziehen, — aus einer Erkenntnisquelle also,

die mit unmittelbarer Gewißheit unmittelbare Evidenz vereinigt.

Wenn wir hierbei aus Tatsachen der unmittelbaren Beobachtung auf einen Sachverhalt schließen, der sich der unmittelbaren Beobachtung entzieht, so verfahren wir nicht anders als der Physiker, der aus seinen Messungen nicht nur auf das Vorhandensein, sondern auch auf die Wellenlänge des selbst unsichtbaren ultravioletten Lichtes schließt oder aus den Ausschlägen seiner Galvanometernadel das Vorhandensein eines bestimmten radioaktiven Stoffes von bestimmtem Atomgewicht ermittelt, oder wie der Astronom, der dem Spektrum der Sterne die Anwesenheit bestimmter Elemente auf ihnen entnimmt oder aus der Beobachtung der sichtbaren Gestirne nicht nur die Existenz, sondern auch die Umlaufszeit, Bahn und Masse unsichtbarer Himmelskörper berechnet. Wenn wir in der Deduktion auf Grund innerer Beobachtungen nicht nur die Existenz, sondern auch den bestimmten Inhalt einer ursprünglich dunklen unmittelbaren Erkenntnis erschließen, so tun wir in methodischer Hinsicht dasselbe, nur daß der Gegenstand, um den es sich hier handelt, nicht der äußeren, sondern der inneren Natur angehört.

§ 242.

Wir werden also für die Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes letzten Endes keine andere Basis haben als die Daten der deskriptiven Analyse des sittlichen Gefühls, die wir bereits der Deduktion der Form des Sittengesetzes zu Grunde gelegt haben. Weitere Voraussetzungen können und dürfen wir auch für die Deduktion seines Inhaltes nicht hinzuziehen.

Diese methodische Beschränkung steht nicht etwa im Widerspruch damit, daß sich der Inhalt des Sittengesetzes nicht aus dem bereits deduzierten Pflichtbegriff ableiten läßt.

Denn wenn auch kein logischer Übergang vom *Begriff* der Pflicht zum *Kriterium* der Pflicht möglich ist, so schließt dies doch nicht aus, daß es einen logischen Übergang von der *Deduktion* des Pflichtbegriffs zur *Deduktion* des Kriteriums der Pflicht gibt, oder daß, mit anderen Worten, dieselben Voraussetzungen, die dem Beweis der *Existenz* der unmittelbaren sittlichen Erkenntnis zu Grunde liegen, auch zur Entscheidung des Problems hinreichen, *welche* unmittelbare sittliche Erkenntnis wir besitzen und allein besitzen können. Und diese Bedingung muß in der Tat erfüllt sein, wenn überhaupt eine Deduktion des Kriteriums der Pflicht möglich sein soll.

Wir verlangen, daß die Deduktion auf ein *bestimmtes* Sittengesetz führt. Jede andere denkbare Inhaltsbestimmung der sittlichen Erkenntnis muß daher in irgend einer Hinsicht den Daten der deskriptiven Analyse widersprechen. Dies ist die notwendige Bedingung der Lösbarkeit der uns gestellten Aufgabe.

Diese Bedingung ist aber auch *hinreichend.* Denn sie gestattet uns, den Bereich der logisch möglichen, d. h. in sich widerspruchsfreien Inhaltsbestimmungen der sittlichen Erkenntnis dadurch immer mehr einzuschränken, daß wir der Reihe nach alle Möglichkeiten ausschließen, die den aus der deskriptiven Analyse geschöpften Tatsachen widersprechen.

Dieselben Prämissen also, auf denen wir die Theorie des sittlichen Interesses aufgebaut haben, müssen genügen, um, vermittelst eines weiteren Ausbaues dieser Theorie, den Inhalt des Sittengesetzes zu deduzieren. Diese Prämissen aber sind, da sie nur unmittelbare Beobachtungen wiedergeben, in der Tat durch unmittelbare Evidenz ausgezeichnet, und es kann also nur darauf ankommen, dem Aufbau der Deduktion die genügende Durchsichtigkeit und Geschlossenheit zu geben, um das Licht, das auf seinen Grundlagen ruht, auch über die erzielten Resultate zu verbreiten.

§ 243.

Hat man einmal das Prinzip dieser Methode aufgefaßt, so kann es als etwas überaus Einfaches erscheinen, den dadurch vorgezeichneten Weg zu gehen. Was könnte auch wohl leichter erscheinen, als Tatsachen zu beobachten und aus ihnen Schlüsse zu ziehen? Indessen, so einfach sich in der Tat die Lösung dieser Aufgabe ausnehmen mag, wenn man erst einmal in ihren Besitz gelangt ist, so schwierig gestaltet sich ihre wirkliche Auffindung. Es würde daher den Absichten einer kritischen Darstellung auch keineswegs entsprechen, den Aufbau der Deduktion sogleich in seiner endgültigen, dem Ideal wissenschaftlicher Vollkommenheit genügenden, nämlich durch die Anforderungen systematischer Strenge und möglichster Einfachheit bestimmten Gestalt vorzuführen. Denn eine Darstellung, die sich darauf beschränkte, würde die Spur der Schwierigkeiten nur verwischen, die man überwunden haben muß, um zu ihr zu gelangen; sie würde deshalb um so weniger einen Einblick in den Weg zur Entdeckung der Hilfsmittel gewähren, den man zurückgelegt haben muß, um jener Schwierigkeiten Herr zu werden. Es ist das Ideal der *kritischen* Darstellungsweise, alle Schwierigkeiten eines Problems so vollständig und deutlich wie möglich hervortreten zu lassen, dann aber auch, den Weg, der zu ihrer Auflösung führt, vom ersten Schritt an so offen vor Augen zu legen, daß kein Gedanke, der dabei auftritt, als ein gelungener Kunstgriff oder als ein glücklich erratenes Geheimnis erscheint, sondern jeder nur als das natürliche Ergebnis der Anwendung einer mit zwingender Notwendigkeit zum Ziel führenden Methode.

Wir werden deshalb, um auch hierin der kritischen Methode treu zu bleiben, die Darstellung so wählen, daß dabei der systematische Aufbau der Deduktion und also die endgültige

Lösung des Problems nicht den Anfang, sondern das Ende macht, und daß dies Ergebnis nur auf einem Wege erreicht wird, der, so umständlich er ist, doch die Gewähr bietet, daß sich von jedem Schritt, der zu seiner Zurücklegung erforderlich ist, einsehen läßt, wie man zu ihm kommt und notwendig kommen muß, und warum man ihn gerade an dieser und keiner anderen Stelle tut. Denn wie es eher gelingt, einen steilen Hang auf Zickzackwegen zu erklimmen, als ihn auf gerader Bahn zu ersteigen, so ist auch bei einem tiefliegenden Problem der kürzeste Weg im allgemeinen der letzte, der sich findet.

Um also, ohne der systematischen Strenge etwas zu vergeben, den Weg der Entdeckung dieser Deduktion deutlich erkennbar und der Nachprüfung zugänglich zu machen, wird es nötig sein, den heuristischen Gang von dem systematischen zu trennen und den einen unabhängig von dem anderen darzustellen.

4. Kapitel.

Heuristischer Aufbau der Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes.

§ 244.

Um für die Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes einen festen Ausgangspunkt zu haben, müssen wir an das anknüpfen, was bisher schon durch die allgemeine Theorie des sittlichen Interesses festgestellt worden ist. Wir müssen also von den Merkmalen Gebrauch machen, durch die sich das unmittelbare sittliche Interesse von anderen Interessen unterscheidet. Ein solches Merkmal ist zunächst die imperativische Form des sittlichen Interesses.

Daß der sittliche Wert kein positiver Wert ist, dies folgt schon aus dem bloßen Begriff der Pflicht und bedarf daher keiner besonderen Deduktion mehr. Es könnte sich aber dennoch so verhalten, daß der positive Wert ein *Kriterium* der Pflicht wäre, so daß dieselbe Handlung, die aus anderen Gründen wertvoll ist, zugleich Pflicht wäre, ohne dadurch einen neuen positiven Wert zu erhalten. Daß nun die sinnlichen oder ästhetischen Werte nicht das Kriterium der Pflicht abgeben können, — so daß es etwa Pflicht wäre, das in sinnlicher oder ästhetischer Hinsicht möglichst Wertvolle zu tun, — dieses folgt aus der Verschiedenheit des Ursprungs der sinnlichen und ästhetischen Interessen einerseits und des sittlichen Interesses andererseits. Es müßte sonst das sinnliche oder ästhetische Interesse selbst schon imperativische Form haben, und es gäbe dann gar kein von dem sinnlichen oder ästhetischen ursprünglich verschiedenes sittliches Interesse, — eine Annahme, die bereits durch die allgemeine Theorie des sittlichen Interesses ausgeschlossen wird. Die in dieser Theorie nachgewiesene Trennung von sinnlichem und ästhetischem Interesse einerseits und sittlichem Interesse andererseits könnte gar nicht bestehen, wenn der Inhalt der Pflicht durch den sinnlichen oder ästhetischen Wert bestimmt wäre. Wir können zwar in der gedanklichen Abstraktion den Begriff der Pflicht von ihrem Inhalt trennen; aber das sittliche Interesse geht ja nicht auf den Begriff der Pflicht, sondern auf die Pflicht selber, und diese muß als solche einen Inhalt haben. Wäre dieser Inhalt durch den sinnlichen oder ästhetischen Wert bestimmt, so würde dies daher so viel besagen, wie daß das sittliche Interesse mit dem sinnlichen oder ästhetischen zusammenfiele oder daß, mit anderen Worten, die sinnliche oder ästhetische Wertung unmittelbar imperativische Form hätte, was bewiesenermaßen nicht der Fall ist.

Hieraus folgt, daß, wenn das Kriterium der Pflicht in einem Werte liegen sollte, dies nur insofern möglich wäre, als das sittliche Interesse sich auf einen eigenen Wert bezöge, der zu den sinnlichen und ästhetischen Werten noch hinzukäme.

§ 245.

Daß nun etwa ein eigener, von sinnlichen und ästhetischen Interessen unabhängiger Wert das Kriterium der Pflicht bilden könnte, diese Möglichkeit läßt sich ausschließen auf Grund des Satzes vom diskursiven Charakter des sittlichen Interesses. Wir wissen, daß das Kriterium der Pflicht sich auf bestimmte Begriffe bringen läßt und daß es sich *nur* durch Begriffe deutlich machen läßt, also nicht unabhängig vom Nachdenken klar werden kann. Wir haben einerseits die begriffliche Auflösbarkeit des sittlichen Gefühls festgestellt, und wir haben andererseits die ursprüngliche Dunkelheit des sittlichen Interesses festgestellt. Auf Grund der ersten Feststellung können wir sagen, daß es einen Begriff gibt, durch den sich die Handlung, die Pflicht ist, als solche kennzeichnen läßt. Auf Grund der zweiten Feststellung können wir sagen, daß dieser Begriff sich nicht aus der Anschauung schöpfen läßt und daß also das Kriterium der Pflicht durch bloße Reflexion bestimmt werden kann und muß. Es entsteht daher die Frage, wie die Reflexion, ohne aus der Anschauung zu schöpfen, dennoch zu bestimmten Begriffen gelangen kann.

Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, eine eigene, von der Abstraktion unabhängige Möglichkeit der Begriffsbildung aufzuzeigen.

Steht uns keine Anschauung zur Verfügung, von der wir den gesuchten Begriff abstrahieren könnten, soll also das gesuchte Kriterium der Pflicht nicht nur *in* die Form des Urteils gebracht werden können, sondern überhaupt nur *durch*

das Urteil deutlich werden können, so kann das Sittengesetz seinen Inhalt nur erhalten durch einen Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes *durch die bloße Form des Urteils*. Denn die Reflexion ist für sich leer: sie kann die Erkenntnis nicht erweitern, sondern zu dieser nur die Form des Urteils hinzugeben. Was also durch die Reflexion über die intuitive Erkenntnis hinzukommt, ist allein die Form des Urteils. Die Bestimmung eines Gegenstandes durch die Form des Urteils ist daher das Prinzip, woraus sich das Merkmal gewinnen läßt, das als Kriterium der Pflicht dienen soll. Dies Merkmal kann infolgedessen auch nicht von der Art sein, daß es sich durch unmittelbare Beobachtung (oder aus ihr zu ziehende Schlüsse) an irgend einem Gegenstande vorfinden ließe, sondern kann nur bestehen in einer lediglich *denkbaren* Beziehung. Denn durch die Form des Urteils wird eine bloß abstrakte Beziehung gedacht, und die Glieder, zwischen denen diese Beziehung besteht, müssen ursprünglich durch eine nicht-diskursive Erkenntnis gegeben sein.

Die hiermit festgestellte Eigentümlichkeit des Sittengesetzes ist das, was ich seinen *formalen* Charakter nenne.

§ 246.

Um zunächst dies Ergebnis deutlicher zu machen, wollen wir das analoge Verhältnis im Gebiete der spekulativen Erkenntnis betrachten. Die reine spekulative Vernunfterkenntnis ist, als diskursive, insofern formal, als sie uns nicht das Dasein irgend welcher Gegenstände, sondern nur die Bedingung der Gesetzlichkeit des Daseins der Dinge erkennen läßt. Wir können aus dem, was wir durch die reine spekulative Vernunft erkennen, niemals positiv auf die Existenz eines Gegenstandes schließen, sondern nur negativ auf die Nicht-Existenz solcher Gegenstände, die der Bedingung der Gesetzlichkeit

nicht genügen. Wir können z. B. auf die Nicht-Existenz des Gegenstandes einer Halluzination oder Sinnestäuschung schließen, aus dem Umstand, daß der Gegenstand nicht der Bedingung der Gesetzlichkeit des Daseins genügt. Die Gesetzlichkeit gilt uns also als ein negatives Kriterium des Daseins. Die Erkenntnis geht hier nicht unmittelbar auf das Dasein irgend welcher Gegenstände, sondern betrifft nur das gegenseitige Verhältnis des Daseins der einzelnen Gegenstände.

Im Falle der diskursiven *praktischen* Vernunfterkenntnis muß es sich analog verhalten. So wie wir dort auf Grund der reinen Vernunfterkenntnis nicht das Dasein irgend welcher Gegenstände bestimmen können, so hier nicht den Wert irgend eines Gegenstandes. So wie wir dort nur negative Bedingungen des Daseins erhalten, so hier nur negative Bedingungen des Wertes. Diese Bedingungen liegen nämlich in dem gesetzlichen Verhältnis der Werte, so wie dort in dem gesetzlichen Verhältnis des Daseins der Gegenstände.

Geht also die sittliche Erkenntnis, als praktische, auf ein Gesetz des *Wertes*, so kann dies Gesetz doch nicht irgend welchen Gegenständen einen bestimmten Wert geben, sondern nur eine gesetzliche *Beziehung* zwischen anderweit gegebenen Werten zum Ausdruck bringen. Mit anderen Worten: die sittliche Erkenntnis gibt uns nicht das Prinzip einer kategorischen Wertung, sondern läßt sich an und für sich nur in hypothetischen Werturteilen aussprechen, so daß wir allein durch Subsumtion einer vorausgesetzten außersittlichen kategorischen Wertung zu einem kategorischen sittlichen Urteil gelangen können.

Hieraus folgt das, was ich den *beschränkenden* Charakter des Sittengesetzes nenne, nämlich seine Eigentümlichkeit, nicht unmittelbar einen Wert zu bestimmen, sondern nur solche Werte *auszuschließen*, die der gesetzlichen Beziehung der Werte nicht genügen.

§ 247.

Wir müssen nun andererseits davon Gebrauch machen, daß die sittliche Erkenntnis, wenn sie uns auch nur durch Reflexion zum Bewußtsein kommt, doch nicht aus der Reflexion entspringt, und daß daher das Sittengesetz kein bloß analytischer Satz sein kann. Die Bedingung des Wertes, die wir hier suchen, kann also nicht die bloß logische Gesetzlichkeit der Werte sein. Diese besteht nur in der trivialen Bedingung der Widerspruchslosigkeit, wonach demselben Gegenstand, wenn ihm ein Wert zukommt, dieser Wert nicht fehlen kann. Soll die Gesetzlichkeit synthetisch sein, so muß sie fordern, daß, wenn einem Gegenstand ein Wert zukommt, einem *anderen* Gegenstand der Wert nicht fehlen kann. Die gesuchte Beziehung, die die negative Bedingung des Wertes liefern soll, muß also eine solche zwischen dem zu beurteilenden Gegenstand und einem anderen Gegenstande sein.

Ein Gegenstand ist nun überhaupt charakterisiert durch seine qualitativen Bestimmtheiten einerseits und die numerischen Bestimmtheiten andererseits.

Man mag sich einen Gegenstand in qualitativer Hinsicht so vollständig bestimmt denken, wie man will, so wird dadurch doch noch nicht ein *bestimmter* Gegenstand ausgezeichnet. Denn dieselbe Beschaffenheit könnte beliebig vielen Gegenständen zukommen. Es bliebe immer noch eine zahlenmäßige Mehrheit von Gegenständen möglich, die sich ihrer Beschaffenheit nach durch nichts unterschieden. Daher ist die Individualität eines bestimmten Gegenstandes durch die bloße Charakterisierung seiner qualitativen Bestimmungen, so erschöpfend und eindeutig sie ausgeführt wäre, unerreichbar: Es gibt kein „principium identitatis indiscernibilium“.

Nun kann sich die Reflexion diese Bestimmungsstücke eines Gegenstandes abgeändert denken allein vermittelst der

Negation, indem sie sie, wenn sie anderweit gegeben sind, hinwegdenkt. Aber weder in qualitativer noch in numerischer Hinsicht vermag sie von sich aus einen Gegenstand positiv zu bestimmen.

Betrachten wir zunächst die *qualitativen* Bestimmungen.

Denken wir uns *alle* qualitativen Bestimmtheiten weg, so behalten wir den bloßen Begriff eines *Gegenstandes überhaupt* übrig, — einen Begriff, durch den sich eben darum kein Gegenstand auszeichnen läßt, und der infolgedessen kein Kriterium für die Unterscheidung irgend welcher Gegenstände anderen gegenüber zu liefern vermag.

Die Aufhebung *einzelner* qualitativer Besonderheiten kann aber in dem Gesetz keine Rolle spielen, da diese Besonderheiten dann in dem Gesetz bestimmt sein müßten, wodurch dieses eine materiale Bestimmung erhalten und also seinen formalen Charakter verlieren würde.

Ein bestimmter Gegenstand läßt sich *begrifflich* nur charakterisieren durch Angabe von qualitativen Merkmalen, die zwar an ihm anschaulich wahrgenommen, aber auch begrifflich wiedergegeben werden können. Qualitativ verschiedene Gegenstände lassen sich daher begrifflich unterscheiden: durch Angabe eines Merkmals, das dem einen zukommt, dem anderen aber fehlt.

Was dagegen die *numerische* Bestimmtheit betrifft, so kann sie *nur anschaulich* erkannt werden. Denn Begriffe sind allgemeine Merkmale; d. h. sie bestimmen an und für sich nur *Klassen* von Gegenständen und lassen daher die Gegenstände selbst, die unter sie fallen, in numerischer Hinsicht schlechthin unbestimmt: Das „principium individuationis“ liegt nicht in einem Begriff, sondern in der Anschauung.

Soll also die sittliche Erkenntnis diskursiv sein, so dürfen die numerischen Bestimmtheiten des Falles auf seine Beurteilung keinen Einfluß haben; d. h. die qualitativen Bestimmtheiten allein sollen entscheiden.

Dies ist notwendig und hinreichend zu einem synthetischen Gesetz. Jede weitere Bestimmung müßte aussagen, daß irgend welche *ausgezeichneten* qualitativen Umstände eine besondere Rolle spielen sollten, was dem schon bewiesenen formalen Charakter der sittlichen Erkenntnis widersprechen würde.

Es bleibt also nur übrig, daß die qualitativen Umstände in ihrer Gesamtheit entscheiden sollen, und wir können daher sagen, daß das Sittengesetz die Erhaltung derjenigen Beziehungen der Werte vorschreibt, die ohnehin gelten würden, wenn wir von der numerischen Bestimmtheit der Umstände abstrahieren, oder daß es diejenigen Werte ausschließt, die bei Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände schon von selbst, d. h. durch die bloße Bedingung der Widerspruchslosigkeit, ausgeschlossen wären.

Um deutlicher zu machen, was hiermit gesagt ist, brauchen wir nur wieder die Analogie aus dem Gebiete der spekulativen Erkenntnis zu betrachten. Auch die Gesetzlichkeit im Dasein der Dinge, wie sie durch die spekulative Vernunft erkannt wird, bedeutet mehr als die bloße Widerspruchslosigkeit im Verhältnis des Daseins der Dinge. Sie bedeutet, daß das Dasein des einzelnen Gegenstandes nicht unabhängig von dem Dasein der anderen Gegenstände ist, sondern durch das Dasein der anderen eindeutig bestimmt ist. Die Gesetzlichkeit des Geschehens sagt daher nichts anderes aus als die Unabhängigkeit seines Verlaufes von der numerischen Bestimmtheit der Umstände, nämlich die Unabhängigkeit des Geschehens davon, daß es sich gerade zu *dieser* Zeit, an *diesem* Ort und an *diesem* Gegenstande abspielt. Es besagt, daß, wenn ein Geschehen A in irgend einer Hinsicht anders verläuft als ein Geschehen B, sich immer eine Bedingung dieser Verschiedenheit in den Umständen finden muß und daß für die Abweichung im einen und anderen Falle nicht der bloße Unterschied der Zeit oder des Ortes oder die bloß zahlen-

mäßige Verschiedenheit der Gegenstände hinreicht. Genügte der bloße numerische Unterschied der Umstände, so würden wir vielmehr sagen, daß die Verschiedenartigkeit des Geschehens im einen und anderen Falle grundlos sei, d. h. daß das Geschehen ungesetzlich verliefe.

Gesetzt, wir unterwerfen ein Stück Schwefel einer chemischen Einwirkung und beobachten die Reaktion des Schwefels. Wir wiederholen dann dasselbe Experiment an einem anderen Stück Schwefel oder auch an demselben Stück zu anderer Zeit und an anderem Ort. Wenn bei diesem zweiten Experiment die Reaktion anders verläuft, so schließen wir auf eine Verschiedenheit der Umstände. Wir schließen, daß das zweite Stück Schwefel seiner Beschaffenheit nach von dem ersten verschieden gewesen sein muß, oder, falls wir das Experiment an demselben Stück wiederholen, daß sich an seinem Zustand inzwischen etwas geändert haben muß. Die numerische Verschiedenheit der beiden Stücke, sowie der Unterschied des Ortes und der Zeit genügen demgemäß nicht, um die Verschiedenheit der Reaktionsweise in beiden Fällen zu ermöglichen.

So auch hier. Die Gesetzlichkeit der Werte, die wir durch die reine praktische Vernunft erkennen, bedeutet nichts anderes als die Unabhängigkeit des Wertes von der numerischen Bestimmtheit der Umstände oder, positiv ausgedrückt, seine eindeutige Bestimmtheit durch die Umstände. Sie bedeutet, daß, wenn ein Geschehen anders bewertet werden soll als ein anderes, hierfür eine Bedingung in der qualitativen Verschiedenheit der Umstände vorhanden sein muß. Dies besagt nichts anderes, als daß durch das Sittengesetz diejenigen Werte ausgeschlossen werden, die bei Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände von selbst entfallen würden.

Ich bezeichne das hiermit ausgesprochene Kriterium als das *Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit* oder, kürzer, als das *Prinzip der Eindeutigkeit.*

§ 248.

Das gesuchte Kriterium soll den Inhalt des Sittengesetzes bilden. Dieses ist aber, als ein Imperativ, ein Gesetz für *Handlungen*, d. h. für die Willensbestimmung vernünftiger Wesen. Es ist folglich nicht ein Gesetz der Beschränkung der Werte schlechthin, sondern ein Gesetz der Beschränkung des Wertes von Handlungen. Die Bedeutung des Sittengesetzes besteht hiernach darin, daß es den Wert einer Handlung auf die Bedingung einschränkt, daß dieselbe Handlungsweise unter gleichen Umständen wertvoll bleibt.

Übereinstimmung einer Handlung mit der notwendigen Bedingung ihres Wertes überhaupt ist das, was wir ihre *Rechtlichkeit* nennen. Es ist also die durch das Sittengesetz bestimmte Bedingung der Rechtlichkeit einer Handlung, daß die Handlung auch dann wertvoll bleibt, wenn von der numerischen Bestimmtheit der Umstände abstrahiert wird.

§ 249.

Sofern nun zur numerischen Bestimmtheit der Umstände, unter denen eine Handlung geschieht, insbesondere die numerische Bestimmtheit der *Person* des Handelnden gehört, ist mit dem deduzierten Prinzip bereits das Kriterium ausgesprochen, das in der Abstraktion vom Unterschied der Personen als solcher besteht. Es ist dadurch jeder Vorzug ausgeschlossen, der einer Handlung allein darum zukommen könnte, weil er ihr auf Grund des Interesses der handelnden Person im Unterschied von einer anderen Person zuteil wird. Es sollen also die Interessen, durch die sich die Vorzugswürdigkeit der Handlung bestimmt, unabhängig von ihrer Zuordnung zur einen oder anderen Person berücksichtigt werden.

Nennen wir daher den Anspruch der Person auf Berücksichtigung ihrer Interessen ihre *Würde*, so können wir sagen, daß das Sittengesetz allen Personen als solchen (d. h. abgesehen von der qualitativen Bestimmtheit ihrer Lage) die *gleiche* Würde erteilt.

Wir kommen also hier auf das *Gesetz der Gleichheit der Würde aller Personen.*

§ 250.

Wenn hiernach feststeht, daß die Wahrung der persönlichen Gleichheit die notwendige Bedingung der Rechtlichkeit einer Handlung ist, so bleibt noch die Frage, ob sie auch die *hinreichende* Bedingung der Rechtlichkeit ist. Denn daß das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Person zur Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes notwendig ist, besagt noch nicht, daß dadurch der Inhalt des Sittengesetzes schon erschöpfend bestimmt ist.

Um auf diese Frage eingehen zu können, müssen wir die Bedeutung des deduzierten Prinzips genauer untersuchen und eine Schwierigkeit ins Auge fassen, die seine Anwendbarkeit in Frage zu stellen scheint.

Es könnte nämlich fraglich erscheinen, ob es uns wirklich gelungen ist, in dem Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit ein brauchbares Kriterium der Pflicht zu deduzieren, in dem Sinne, daß dieses Prinzip wirklich über die bloß logische Bedingung der Widerspruchslosigkeit hinausgeht. Es könnte so scheinen, als ob die bloße Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände kein Kriterium der Pflicht zu liefern im stande wäre, sondern nur die schon im Begriff eines Sittengesetzes enthaltene Anforderung der Allgemeingültigkeit sittlicher Gebote umschriebe und uns also nur auf den leeren Satz zurückführte, wonach,

wenn jemand an einer Handlung recht tut, auch jeder andere an der gleichen Handlung recht tue. In der Tat entsteht die Frage, wie der bloß numerische Unterschied der Umstände hinreichen kann, um einen Wertunterschied zu bedingen. Etwas Derartiges muß möglich sein, wenn die Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände genügen soll, um uns ein Kriterium der Pflicht zu geben. Denn andernfalls wäre (bei qualitativer Gleichheit der Umstände) kein Wertunterschied vorhanden, von dem wir abstrahieren könnten, um gemäß dem deduzierten Kriterium zu einer brauchbaren Entscheidung zu gelangen.

Nun ist so viel klar, daß das deduzierte Prinzip allerdings dann nur analytisch wäre, wenn es nichts weiter verlangte, als daß wir uns den numerischen Unterschied der einzelnen Handlungen aufgehoben denken. Denn dann wäre in der Tat unsere Pflicht lediglich als das gekennzeichnet, was in jedem gleichen Falle auch Pflicht wäre, womit wir gar kein Kriterium erhielten.

In Wahrheit aber geht die Bedeutung des deduzierten Prinzips sehr viel weiter. Die Abstraktion, die es verlangt, bezieht sich, recht verstanden, nicht auf den numerischen Unterschied der einzelnen Handlungen, sondern auf den der Umstände und also darauf, wie die Interessen auf die einzelnen Personen verteilt sind. Und diese Abstraktion führt uns in der Tat zu einem Kriterium der Pflicht. Denn die Aufhebung des Unterschieds der Personen bringt eine Änderung der Bewertung mit sich, da es ja offenbar zweierlei ist, ob bestimmte Interessen auf verschiedene Personen verteilt oder in einer und derselben Person vereinigt sind.

Um dies richtig zu verstehen, gilt es nur, sich vor der Mißdeutung zu hüten, als handle es sich bei der verlangten Abstraktion nicht sowohl darum, die numerischen Bestimmungen aufgehoben zu denken, als vielmehr sie zu ver-

tauschen. Denken wir uns die Personen des Handelnden und des Behandelten vertauscht, so gelangen wir zwar auch dadurch zu einem Kriterium, aber zu einem solchen, das von dem deduzierten Prinzip wesentlich abweichen würde. Denn das Kriterium der Vertauschung würde nur darauf hinauslaufen, statt der eigenen Interessen des Handelnden diejenigen des Behandelten den Ausschlag geben zu lassen. Wir kämen auf diese Weise zu der Forderung, einen anderen niemals seinem Interesse entgegen zu behandeln, und also auf die Forderung des *Altruismus*. Abstrahieren wir dagegen, wie es das deduzierte Prinzip verlangt, von der numerischen Verschiedenheit der Personen und also davon, daß überhaupt die einen Interessen der einen, die anderen der anderen Person gehören, so kommt es dafür, welches Interesse den Ausschlag gibt, weder darauf an, ob es dem Handelnden, noch ob es dem Behandelten gehört, sondern allein darauf, welches das überwiegende Interesse ist. Das Gebot aber, fremde Interessen nicht zu verletzen, wenn nicht das eigene Interesse überwiegt, ist die Forderung der *Gerechtigkeit*.

Man kann zwar auch durch eine Anwendung des Kriteriums der Vertauschung zu der Forderung der Gerechtigkeit gelangen; aber die Vertauschung muß dann so vorgenommen werden, daß wir nicht etwa nur an Stelle der Interessen des Handelnden die des Behandelten gesetzt denken, sondern die Handlung der Reihe nach *sowohl* auf Grund der Interessen des einen *als auch* des anderen bewerten, unter der Voraussetzung, daß nur die Befriedigung der einen *oder* der anderen möglich ist. Denn dies läuft auf dasselbe hinaus, wie wenn man sich die Interessen in einer und derselben Person vereinigt denkt: im einen wie im anderen Falle entscheidet das überwiegende Interesse, ohne Rücksicht auf seine Zugehörigkeit zur einen oder anderen Person. Das Kriterium liegt also nicht in der einfachen Vertauschung der Personen, son-

dern in der *Hinzunahme* der fremden Interessen zu den eigenen, d. h. in der Aufhebung des Unterschieds der Personen als solcher, und dies ist es, was das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit verlangt.

§ 251.

Auf diese Betrachtung waren wir durch die Frage geführt worden, wie durch einen bloß numerischen Unterschied der Umstände ein Unterschied der Werte bedingt sein könne. Um diese Frage vollständig zu klären, müssen wir noch genauer untersuchen, welche Rolle die *Werte* in unserem Kriterium eigentlich spielen. In dieser Hinsicht wissen wir bereits, daß es sich nicht um Werte überhaupt handelt, sondern nur insofern, als sie *für Handlungen bestimmend* sein können. Werte können aber für Handlungen nur insofern bestimmend sein, als sie zu Gegenständen von Antrieben werden. Denn nur unter dieser Bedingung kann die Vorstellung eines Wertes den Willen bestimmen. Wollten wir diese Bedingung außer Acht lassen, so würde unser Kriterium in der Tat alle Bedeutung verlieren. Ziehen wir nämlich den Wert der Dinge nur insofern in Betracht, als er ihnen ohne Rücksicht auf das Interesse irgend welcher Personen zukommt, so muß auch der Wert von Handlungen schon unabhängig vom Sittengesetz als eindeutig bestimmt gelten. Sehen wir von der Beziehung einer Handlung zu den Interessen bestimmter Personen ab, so bleibt auch keine Vieldeutigkeit ihres Wertes übrig, die durch Anwendung des Prinzips der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit beseitigt werden könnte. Ziehen wir dagegen den Wert in Betracht, den die Handlung durch Befriedigung oder Verletzung der Interessen der einen oder anderen Person gewinnt, so kann dieselbe Handlung in Hinsicht auf das Interesse der einen Person wertvoll, in Hin-

sicht auf das der anderen dagegen minderwertig sein. Nur unter dieser Voraussetzung also ist es möglich, daß das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit die Bedeutung eines Kriteriums gewinnt. Denn nur dann wird durch Anwendung dieses Prinzips eine Vieldeutigkeit beseitigt, die sonst bestehen bliebe.

Nur als Gegenstände von *Interessen* also spielen die Werte für die Anwendung des deduzierten Kriteriums eine Rolle. Denn nur solche Werte sind nicht schon durch die qualitative Bestimmtheit der Umstände ihrerseits eindeutig bestimmt.

§ 252.

Dieses Ergebnis leitet unmittelbar zu der Frage zurück, die uns noch zu entscheiden übrig blieb. Es war die Frage, ob das Prinzip der persönlichen Gleichheit den Inhalt des Sittengesetzes erschöpft und also nicht nur ein notwendiges, sondern auch ein hinreichendes Kriterium der Pflicht darstellt. Die Notwendigkeit dieser Frage ergibt sich ohne weiteres aus der Erwägung, daß die Umstände, unter denen eine Handlung geschieht, durch die *Person* des Handelnden noch nicht hinreichend bestimmt sind, sondern zu ihrer vollständigen Bestimmtheit eine Bestimmung der *Zeit* erfordern, zu der die Handlung geschieht. Es bleibt daher zu untersuchen, ob das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände nicht neben der Abstraktion von der Person des Handelnden auch eine Abstraktion von der Zeit der Handlung verlangt. Die Bedeutung dieser Frage tritt nun um so klarer hervor, wenn wir überlegen, ob nicht die Vieldeutigkeit der Werte, die eine Anwendung des deduzierten Kriteriums ermöglicht, bereits durch einen Widerstreit der Interessen bei einer und derselben Person entstehen kann. Denn dieselbe Handlung kann vom Handelnden selbst zu

verschiedenen Zeiten verschieden bewertet werden. Es scheint daher in der Tat, als ob das Prinzip der eindeutigen Bestimmtheit auch die Abstraktion von der Zeit und also die Rücksicht auf unsere eigenen späteren Interessen notwendig machte, so daß es die notwendige Bedingung des Wertes einer Handlung wäre, daß wir auch zu jeder späteren Zeit in sie einwilligen könnten oder daß wir, mit anderen Worten, niemals ein größeres zukünftiges Interesse zu Gunsten eines geringeren gegenwärtigen verletzen.

Wir kommen daher hier auf das Problem der Möglichkeit von *Pflichten gegen uns selbst.*

§ 253.

Wie es sich hiermit verhält, kann nur die Deduktion entscheiden. Um zu dieser Entscheidung zu gelangen, müssen wir untersuchen, welches eigentlich der Grund der Denkbarkeit der fraglichen Pflichten gegen uns selbst ist. Denn der *Begriff* einer solchen Pflicht ist widerspruchsfrei gebildet, und ihre Existenz läßt sich daher auf rein logischem Wege nicht ausschließen.

Nun kann offenbar die Möglichkeit, dieselbe Handlung zu verschiedenen Zeiten verschieden zu bewerten und dadurch unserem eigenen überwiegenden Interesse entgegen zu handeln, nur darauf beruhen, daß es uns an der erforderlichen Klarheit fehlt, sei es, um die tatsächlichen Umstände richtig zu erkennen, oder aber sie auf Grund dieser Erkenntnis richtig einzuschätzen, oder endlich uns durch die richtige Einschätzung zu der ihr entsprechenden Handlung zu bestimmen, d. h. den ihr gebührenden Einfluß auf den Entschluß einzuräumen. Ein Verstoß gegen das eigene Interesse ist also nur dadurch möglich, daß die Reflexion nicht genügend ausgebildet ist, um uns das, was uns bei hinreichender Einsicht

als vorzugswürdig (oder verwerflich) gelten würde, auch wirklich vorziehen (oder verwerfen) zu lassen. Die Bevorzugung eines geringeren gegenwärtigen Interesses vor einem größeren zukünftigen wäre in der Tat unmöglich, wenn die Einsicht in die Bedingungen der Befriedigung des späteren Interesses hinreichte, um ein mit diesem hinsichtlich seiner Stärke übereinstimmendes gegenwärtiges Interesse hervorzubringen. Die Möglichkeit, ein eigenes größeres Interesse zu Gunsten eines geringeren zu verletzen, beruht also nur auf der Nichtübereinstimmung eines reflektierten Interesses mit dem unmittelbaren Interesse, d. h. sie besteht nur durch die Möglichkeit eines *praktischen Irrtums.* Bestünde diese Unvollkommenheit nicht, so würde unser überwiegendes gegenwärtiges Interesse von selbst mit dem überwiegenden künftigen übereinstimmen: unser faktisches Interesse würde nie mit unserem wahren Interesse in Widerstreit treten können. Es würde also auch (solange wir keine Mehrheit von Personen in Betracht ziehen) gar nicht der Fall jener Vieldeutigkeit der Bewertung eintreten können, die eine Anwendung des Prinzips der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit erlaubte.

Haben wir somit den Grund festgestellt, auf dem die Möglichkeit eines Verstoßes gegen das eigene Interesse beruht, so werden wir nunmehr auch im stande sein, die von der Deduktion verlangte Entscheidung zu treffen. Auf einen Widerstreit der Interessen nämlich, der (wie dies immer der Fall ist, solange wir keine Mehrheit von Personen in Betracht ziehen) nur durch eine Unvollkommenheit der Reflexion bedingt ist, kann das deduzierte Kriterium keine Anwendung finden. Es verlangt zu seiner sinngemäßen Anwendung nicht, die Interessen nach ihrer zufälligen Stärke zu berücksichtigen, sondern insofern und nur insofern, als sie dem Wert ihres Gegenstandes entsprechen. Es verlangt eine Rücksicht nicht

für das eingebildete, sondern für das wahre Interesse, so daß wir, um es richtig anzuwenden, von den Mängeln der Reflexion abstrahieren und uns die Interessen vom praktischen Irrtum befreit denken müssen.

Zwar kommen nach dem früher (§ 251) Festgestellten die Werte für die Anwendung des deduzierten Prinzips nur insofern in Betracht, als sie für Handlungen bestimmend sein können und also Gegenstände von Interessen sind. Aber dies darf nicht so verstanden werden, als ob sie Gegenstände wirklicher Interessen sein müßten. Denn der Möglichkeit des Irrtums zufolge braucht dasjenige, wovon der Handelnde meint, daß es in seinem Interesse liege, und wofür er sich demgemäß faktisch interessiert, nicht übereinzustimmen mit dem, was in Wahrheit in seinem Interesse liegt und wofür er sich also *bei hinreichender Einsicht* wirklich interessieren würde. Vom Mangel an Einsicht muß daher bei der Anwendung des Sittengesetzes abstrahiert werden.

Wenn man also auch sagen kann, daß das Sittengesetz eine Regel der Abwägung der Interessen enthält, so kommt es dabei doch auf das Interesse nur insofern an, als dadurch der *Wert* seines Gegenstandes bestimmt wird, nicht aber auf das Interesse als psychischen Akt. Der psychologische Begriff des Interesses darf, als ein *empirischer* Begriff, in der Formulierung des Sittengesetzes, streng genommen, gar nicht vorkommen. Ob und mit welcher Stärke ein Interesse faktisch auftritt, ist eine Frage von theoretischer Entscheidung, und nur das Urteil über den Wert seines Gegenstandes und also über die *Wahrheit* des Interesses ist ein praktisches. Dieses praktische Urteil muß, um zu einer richtigen sittlichen Entscheidung zu dienen, seinerseits ein *wahres* und darf kein irriges Urteil sein.

Dieses Prinzip nun, wonach die bei der Anwendung des Sittengesetzes zu berücksichtigenden Interessen nicht nach

ihrer zufälligen Stärke, sondern nach der dem Wert ihres Gegenstandes angemessenen und ihnen also nur bei hinreichender Ausbildung der Reflexion wirklich zukommenden Stärke ins Gewicht fallen, nenne ich das *Prinzip der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion* oder kurz das *Prinzip der Interessenreduktion.*

§ 254.

Aus diesem Prinzip ergibt sich nun unmittelbar die Deduktion der Unmöglichkeit von Pflichten gegen uns selbst. Denn nach diesem Prinzip kann das Sittengesetz nur auf einen solchen Widerstreit der Interessen Anwendung finden, zu dessen Ausgleichung nicht schon die bloße Aufhebung des praktischen Irrtums hinreichen würde. Wenn es also nur auf praktischem Irrtum beruht, daß das bei Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände das Übergewicht gewinnende Interesse nicht ohnehin die Entscheidung bestimmt, so kann es auch keine Pflicht geben, dieses Interesse zu bevorzugen. Eine solche Pflicht findet sich vielmehr nur da, wo erst die Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit die Entscheidung zu Gunsten des fraglichen Interesses modifiziert. Nun wissen wir, daß die Möglichkeit eines Verstoßes gegen das eigene Interesse in der Tat nur durch die Unvollkommenheit der Reflexion bedingt ist und daß folglich, wenn wir uns diese Unvollkommenheit der Reflexion aufgehoben denken, dadurch bereits die Vieldeutigkeit der Bewertung verschwindet, die eine Bedingung der Anwendbarkeit des Sittengesetzes bilden könnte, und die allein den Grund der Denkbarkeit von Pflichten gegen uns selbst enthielt.

Unsere Frage läßt sich nunmehr dahin beantworten, daß das Prinzip der persönlichen Gleichheit den Inhalt des Sittengesetzes erschöpfend bestimmt und also nicht nur ein not-

wendiges, sondern auch ein hinreichendes Kriterium der Pflicht darstellt.

§ 255.

Aus demselben Prinzip, das zur Ausschließung der Pflichten gegen uns selbst führt, ergibt sich nun eine weitere Konsequenz von bedeutender Tragweite. Es hat nämlich zur Folge, daß die hiernach noch übrig bleibenden Pflichten nur solche gegen das *wahre* Interesse der behandelten Personen sein können.

So einfach indessen diese Konsequenz erscheint, so kann damit die Deduktion der Pflichten gegen das wahre Interesse anderer doch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Denn wenn es keine Pflichten gegen das eigene wahre Interesse geben kann, so entsteht die Frage, worauf überhaupt die Möglichkeit von Pflichten gegen das wahre Interesse *irgend welcher* Person beruht, und ob nicht vielmehr nach derselben Konsequenz, vermöge deren das Prinzip der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion zur Ausschließung von Pflichten gegen die eigene Person führt, die Pflichten gegen andere Personen ebenso auszuschließen sein würden. Während wir also zuerst fragten, wie mit dem Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit die Unmöglichkeit von Pflichten gegen uns selbst vereinbar sei, so müssen wir uns nunmehr umgekehrt fragen, wie mit dem (die Pflichten gegen uns selbst ausschließenden) Prinzip der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion die Möglichkeit von Pflichten gegen andere vereinbar sei. In der Tat, nur sofern nach Abstraktion von den Mängeln der Reflexion eine Vieldeutigkeit der Werte bestehen bleibt, ist, dem aufgestellten Prinzip zufolge, das Sittengesetz anwendbar. Daher ist klar, daß, wenn eine solche Vieldeutigkeit nur durch die Unvollkommenheit der Reflexion des wertenden Subjekts bedingt ist, sie objektiv und unter

Abstraktion vom Irrtum des Beurteilers überhaupt nicht bestehen könnte, so daß sie, wenn wir uns diesen Irrtum beseitigt denken, in allen Fällen verschwinden würde.

Hier gerät daher die Deduktion in ein schwieriges Dilemma. Das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit, das zur Ableitung der Pflichten gegen andere dient, scheint zugleich die Konsequenz von Pflichten gegen uns selbst einzuschließen, während das Prinzip der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion, das zur Ausschließung der Pflichten gegen uns selbst dient, in seiner Konsequenz zugleich die Möglichkeit von Pflichten gegen andere aufzuheben scheint. Wenn die Rücksicht auf unser eigenes wahres Interesse keinen Grund zu Pflichten gegen uns selbst enthält, wie ist es dann möglich, daß die Rücksicht auf das wahre Interesse anderer uns eine Pflicht gegen diese anderen auferlegen kann? Und umgekehrt: wenn es eine Pflicht der Achtung des wahren Interesses anderer gibt, worauf beruht es dann, daß es nicht Pflicht ist, das eigene wahre Interesse zu achten?

Eine unbefangene Abstraktion von unseren tatsächlichen sittlichen Urteilen führt uns einerseits dazu, die Annahme von Pflichten gegen uns selbst abzulehnen. Sie führt uns andererseits dazu, Pflichten gegen das wahre Interesse anderer anzunehmen. Das Problem der Vereinigung dieser beiden Befunde der Abstraktion scheint für die Deduktion eine unauflösliche Paradoxie einzuschließen.

§ 256.

Betrachten wir die dieser Paradoxie zu Grunde liegende Voraussetzung, wonach jede Vieldeutigkeit der Bewertung und also auch jeder Widerstreit der Interessen nur auf der Möglichkeit des praktischen Irrtums beruht und folglich bei

Abstraktion von den Mängeln der Reflexion verschwinden müßte, so werden wir sie allerdings als richtig zugestehen müssen, wenn dabei der Begriff des praktischen Irrtums so weit gefaßt wird, daß er auch einen Verstoß gegen die durch das Sittengesetz bestimmte notwendige Bedingung des Wertes umfaßt. Denn offenbar läßt sich die objektive Eindeutigkeit der Werte dann, aber auch nur dann behaupten, wenn bei der Bestimmung des Wertes auf sämtliche Bedingungen, von denen der Wert abhängt, Rücksicht genommen wird. Es ist aber klar, daß hier, wo es sich gerade darum handelt, das notwendige Kriterium des Wertes einer Handlung, das durch das Sittengesetz bestimmt wird, überhaupt erst zu ermitteln, die für die Anwendung dieses Kriteriums zu betrachtenden Werte nicht schon der erst durch das Sittengesetz hinzukommenden Beschränkung unterworfen gedacht werden dürfen. Denn daß die den sittlichen Anforderungen bereits genügenden Handlungen hinsichtlich ihres Wertes keiner sittlichen Beschränkung mehr unterliegen, ist trivial. Wollen wir also das Kriterium der Pflicht und also die Regel der sittlichen Beschränkung der Werte bestimmen, so dürfen wir, um keinen logischen Zirkel zu begehen, hierbei nur die außersittlichen Werte in Betracht ziehen. Folglich darf auch vom praktischen Irrtum in diesem Kriterium nur insofern die Rede sein, als der Irrtum sich auf außersittliche Interessen erstreckt, und also nur in dem engeren Sinne, wonach ein Verstoß gegen die durch das Sittengesetz bestimmten Bedingungen des Wertes nicht unter den Begriff des praktischen Irrtums fällt.

Diese Feststellung widerlegt den scheinbaren Grund der Annahme, daß schon die Abstraktion von den Mängeln der Reflexion allgemein hinreichen müßte, um die Vieldeutigkeit der Werte zu beseitigen, die die Bedingung der Anwendbarkeit des Sittengesetzes bildet.

In der Tat, wenn wir überlegen, was uns zu dem Schlusse berechtigte, daß die Abstraktion von den Mängeln der Reflexion hinreicht, um die Vieldeutigkeit der Anforderungen des eigenen Interesses zu beseitigen, so erkennen wir, daß dieser Schluß sich auf das Verhältnis der Interessen einer Mehrheit von Personen in gleicher Weise nicht übertragen läßt. Der Grund der Berechtigung jenes Schlusses lag nämlich in der Erwägung, daß die Aufhebung der Mängel der Reflexion hinreichen würde, um dem überwiegenden wahren Interesse auch faktisch das Übergewicht zu verleihen. Unter Hinzunahme des Prinzips der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion ist hiermit in der Tat die Annahme von Pflichten gegen uns selbst auf eine logische Unmöglichkeit zurückgeführt. Denn es würde sich selbst widersprechen, daß wir ein überwiegendes Interesse hätten, unser eigenes überwiegendes Interesse zu verletzen. Nach Anwendung des Prinzips der Interessenreduktion kann hier also durch Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit keine weitere Beschränkung der Werte mehr erfolgen: es bleibt kein Widerstreit der Interessen übrig, der zu einer Pflicht gegen uns selbst Anlaß geben könnte.

Betrachten wir dagegen das Verhältnis mehrerer Personen, so läßt sich darauf die gleiche Schlußweise nicht anwenden. Denn während bei einer und derselben Person die Modifikation des Stärkeverhältnisses der Interessen hinreicht, um den ihre Handlungsweise bestimmenden Entschluß zu modifizieren, ist es zur Modifikation des Entschlusses des Handelnden keineswegs hinreichend, daß ein dem seinigen widerstreitendes Interesse eines *anderen* das Übergewicht erhält. So aber müßte es sich verhalten, wenn die bloße Abstraktion von den Mängeln der Reflexion genügen sollte, um einen Verstoß gegen das überwiegende wahre Interesse anderer Personen auszuschließen. Es bedarf vielmehr der Hinzunahme dieses Interesses zu den

Interessen des Handelnden, um es zum Bestimmungsgrund des Entschlusses zu machen. Denn daß das Interesse einer Person den Willen einer Person bestimmt, ist nur möglich, wenn diese Personen *identisch* sind. Also nicht die Abstraktion von den Mängeln der Reflexion, sondern erst die Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit reicht hier hin, um den Widerstreit der Interessen aufzulösen und das vorzugswürdige Interesse auch wirklich vorziehen zu lassen.

§ 257.

Die gegebene Auflösung des Problems reicht in der Tat hin, um die Schwierigkeit in allen Fällen zu beseitigen, wo ein Widerstreit der wahren Interessen der einen und anderen Person vorliegt. Es ist jedoch auch der Fall denkbar, daß zwar unser wirkliches Interesse dem überwiegenden wahren Interesse eines anderen widerstreitet, daß dabei aber unser eigenes wahres Interesse mit dem wahren Interesse des anderen ganz im Einklang ist. Und hier zeigt sich dieselbe Schwierigkeit von einer neuen Seite. Wenden wir nämlich auf diesen Fall das Prinzip der Interessenreduktion an, so ist klar, daß schon die dadurch entstehende Modifikation hinreichen würde, um unser wirkliches Interesse von der Bevorzugung auszuschließen und also eine Verletzung des wahren Interesses des anderen unmöglich zu machen. Es bedürfte also, um den Widerstreit der Interessen auszugleichen, nicht erst der Anwendung des Prinzips der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit. Nach derselben Konsequenz folglich, durch die die Pflichten gegen das eigene wahre Interesse ausgeschlossen wurden, wären für diesen Fall auch die Pflichten gegen das fremde wahre Interesse ausgeschlossen. Es würde also genügen, daß mein eigenes wahres Interesse mit dem wahren Interesse anderer harmoniert, um mich von

jeder Pflicht freizusprechen, das wahre Interesse der anderen zu achten. Da nämlich nur mein wirkliches und nicht mein wahres Interesse mit ihm in Widerstreit ist, so würde mich bei hinreichender Stärke der Reflexion schon mein eigenes Interesse davon abhalten, es zu verletzen; und so würde die fragliche Konsequenz verlangen, daß ich es nach Belieben mißachten darf.

Um diese Schwierigkeit aufzulösen, muß man den Sinn des Prinzips der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion schärfer ins Auge fassen. Aus diesem Prinzip läßt sich nämlich nicht schließen, daß eine Handlung, die bei hinreichender Ausbildung der Reflexion ohnehin geschähe, nicht Pflicht sein könne, sondern nur, daß eine Handlung nicht aus Rücksicht auf ein Interesse Pflicht sein kann, das bei hinreichender Ausbildung der Reflexion ohnehin für die Handlung bestimmend wäre. Daß die Rücksicht auf ein Interesse die Handlung bestimmt, ist etwas anderes, als daß das Interesse durch die Handlung nur nicht verletzt wird; denn daß eine Handlung nicht gegen ein Interesse verstößt, ist zwar notwendig, aber nicht hinreichend dafür, daß dieses Interesse den Bestimmungsgrund der Handlung bildet. Daß in dem erörterten Falle die Verletzung des fremden Interesses schon bei hinreichender Ausbildung der Reflexion unmöglich wäre, genügt daher keineswegs, um uns die Befugnis zuzusprechen, es wirklich zu verletzen. Denn die Aufhebung der Mängel der Reflexion würde zwar hinreichen, um uns zur Hintansetzung unseres wirklichen Interesses zu veranlassen; aber hierfür würde allein die Rücksicht auf unser eigenes wahres Interesse bestimmend sein, und es wäre für die Modifikation unseres Entschlusses nur zufällig, daß dadurch auch das fremde Interesse vor einer Verletzung bewahrt bliebe.

Bei Anwendung des Prinzips der Interessenreduktion auf den untersuchten Fall ergibt sich daher allerdings, daß das

Überwiegen unseres eigenen wahren Interesses nicht hinreicht, um uns seine Achtung zur Pflicht zu machen. Es bleibt aber daneben das Übergewicht des widerstreitenden fremden Interesses bestehen, und die Rücksicht auf dieses genügt, um uns seine Achtung zur Pflicht zu machen. Denn während der Widerstreit mit dem *eigenen* wahren Interesse sich bei Abstraktion von den Mängeln der Reflexion von selbst ausgleicht, wird der Widerstreit mit dem *fremden* Interesse dadurch keineswegs aufgelöst. So bleibt hier eine Vieldeutigkeit des Wertes übrig, zu deren Beseitigung es der Anwendung des Prinzips der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit bedarf. Und durch die Anwendung dieses Prinzips ergibt sich die Pflicht der Achtung des wahren Interesses des anderen.

So reicht denn in der Tat dasselbe Prinzip, aus dem sich die Unmöglichkeit von Pflichten gegen das eigene wahre Interesse ableiten ließ, hin, um die Notwendigkeit von Pflichten gegen das wahre Interesse anderer zu begründen. Daß es aber gelingt, diese beiden Ergebnisse, die, als Befunde der Abstraktion, der Deduktion die tiefsten Probleme darbieten, und deren Vereinigung insbesondere als eine schwer zu lösende Paradoxie erscheint, aus einem und demselben Prinzip herzuleiten, kann die Richtigkeit dieser Deduktion bestätigen.

§ 258.

Ein weiteres Problem, das der Befund der Abstraktion der Deduktion zu lösen aufgibt, ist die Spaltung des Sittengesetzes in die beiden von einander unabhängigen Gesetze der *Abwägung* und der *Vergeltung*. Wir müssen uns daher noch die Frage vorlegen, ob die ausgeführte Deduktion hinreicht, um sowohl das eine wie das andere dieser beiden Gesetze zu umfassen, sowie auch, ob ihr Ergebnis durch diese beiden Gesetze bereits erschöpft wird.

Das Abwägungsgesetz verlangt, die Interessen der von uns behandelten Personen den unsrigen gleich zu achten und sie also nicht zu verletzen, wenn nicht die unsrigen überwiegen.

Das Vergeltungsgesetz verlangt, daß, wenn dies nicht geschehen ist, wir einwilligen, daß unser Interesse im gleichen Maße verletzt wird, wie wir das anderer mißachtet haben.

Die Deduktion muß darüber Rechenschaft geben, warum diese Spaltung stattfindet, und daß beide Gesetze sowohl notwendig, als auch zusammen hinreichend sind, um den Inhalt des Sittengesetzes zu bestimmen, und daß also sein Inhalt durch sie rein und erschöpfend wiedergegeben wird.

Dies leistet die Deduktion nun in der Tat. Das Sittengesetz ist das Gesetz der Gleichheit der persönlichen Würde; d. h. es verlangt Gerechtigkeit. Das deduzierte Kriterium der Pflicht verlangt nämlich die Ausschließung jedes Vorzugs, der nicht von der numerischen Bestimmtheit der Person unabhängig ist. Hiermit ist zunächst gesagt, daß jede einzelne Handlung auf Grund *gerechter Abwägung* erfolgen soll, d. h. unter Ausschließung jedes Vorzugs für den Handelnden, der nicht von der numerischen Bestimmtheit seiner Person unabhängig ist. Dasselbe Kriterium verlangt aber zugleich *gerechte Vergeltung*, d. h. es verlangt, daß eine im Widerspruch zu dem eben ausgesprochenen Gesetz erfolgende Bevorzugung wieder ausgeglichen werden soll. Die Gleichheit der persönlichen Würde ist in der Tat so lange verletzt, als das der Gerechtigkeit widerstreitende Verhältnis der Interessenbefriedigung der einen und anderen Person bestehen bleibt. Es folgt daher die Pflicht für den Bevorzugten, um der Wiederherstellung der persönlichen Gleichheit willen einzuwilligen, daß sein Interesse um ebensoviel verletzt wird, als er dasjenige anderer widerrechtlich verletzt hat. Denn nur durch die Einwilligung, daß sich die gleiche Interessenverletzung gegen ihn selbst kehrt, kann er die durch die

numerische Bestimmtheit seiner Person bedingte Bevorzugung aufheben. So viel also ist notwendig und hinreichend, um der Anforderung des Sittengesetzes Genüge zu tun.

§ 259.

Das deduzierte Gesetz heißt, sofern es den Inhalt der *Pflicht* bestimmt, das *Sittengesetz* und gibt uns als solches das Prinzip der *moralischen* Wertung von Handlungen. Wenn wir dagegen von dem Moment der Verpflichtung und also von der Beziehung des Gesetzes zum Willen des einzelnen abstrahieren, so erhalten wir das *Rechtsgesetz* und damit das Prinzip der *rechtlichen* Wertung von Handlungen. Das Rechtsgesetz bestimmt die einschränkende Bedingung des Wertes einer Gemeinschaft von Personen, eine Bedingung, die unabhängig von aller Rücksicht auf die Gesinnung des einzelnen gilt. Es schränkt nämlich den möglichen Wert einer Gemeinschaft von Personen auf die Bedingung ein, daß in ihr das Gesetz der persönlichen Gleichheit gilt. Der Zustand einer Gemeinschaft, der dieser Bedingung genügt, heißt ein *Rechtszustand*, und eine Gemeinschaft, die sich im Rechtszustand befindet, heißt eine *Rechtsgemeinschaft*.

Nun ist es ein analytischer und also, wenn die Realität des Pflichtbegriffs einmal feststeht, keiner besonderen Deduktion mehr bedürftiger Satz, daß, was mit der Pflicht im Widerspruch steht, einen unendlichen Unwert hat, d. h. einen solchen, der durch keinen noch so großen positiven Wert aufgewogen werden kann. Steht also fest, daß der Inhalt der Pflicht durch das Rechtsgesetz bestimmt wird, so steht auch der Satz fest, daß der Rechtszustand eine notwendige Bedingung des Wertes jeder Gemeinschaft ist.

5. Kapitel.

Übergang zum systematischen Aufbau der Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes.

§ 260.

Die Aufgabe der Deduktion ist nunmehr als gelöst zu betrachten. Es bleibt nur noch das systematische Interesse zu befriedigen und die Lösung des Problems, in deren Besitz wir bereits sind, auf ihre strengste und einfachste Gestalt zurückzuführen. Zu diesem Zwecke wollen wir einen methodischen Rückblick auf den Gang werfen, der uns zu dem erreichten Ziele hingeführt hat, um die Voraussetzungen festzustellen, von denen wir Gebrauch gemacht haben, und sie daraufhin zu durchmustern, welche von ihnen vielleicht entbehrlich, welche dagegen notwendig sind, um einen strengen Aufbau der Deduktion zu errichten.

Die Deduktion des Sittengesetzes ist zwar kein Beweis des Sittengesetzes. Denn ein solcher ist, wie wir aus genugsam erörterten Gründen wissen, überhaupt unmöglich. Sie enthält aber nichtsdestoweniger doch einen Beweis: nämlich einen Beweis des psychologischen Satzes von der Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis des Sittengesetzes. Ein Beweis aber muß sich, wenn er seinen Namen im Ernst verdienen soll, so führen lassen, daß man in der Lage ist, jede Voraussetzung genau zu präzisieren, die für seinen Aufbau benutzt wird, und volle Sicherheit darüber zu gewinnen, daß es keiner weiteren Voraussetzungen bedarf, um ihn in lückenloser Schlußkette zu durchlaufen. Wir wollen sehen, ob sich dies bei der geführten Deduktion bewerkstelligen läßt.

Eine solche Untersuchung war für die Deduktion der *Form* des Sittengesetzes entbehrlich; denn die dort angewandten Schlüsse waren an und für sich einfach und durchsichtig genug, um uns einer besonderen Zergliederung des Beweisganges zu überheben. Die Deduktion des *Inhalts* des Sittengesetzes aber ist — in der uns bisher wenigstens vorliegenden Form — ein Gedankengebäude von so viel verwickelterer und schwerer im ganzen zu überschauender Gestalt, daß es eines weit tieferen Eindringens bedarf, um ihren logischen Bau als Einheit zu überblicken und zugleich die Rolle der einzelnen Schlüsse, sowie die Tragweite der dabei angewandten Voraussetzungen im Auge zu behalten. Die folgenden Betrachtungen werden uns daher keine unnütze Mühe auferlegen, wenn es durch sie glücken sollte, diesem Mangel abzuhelfen.

§ 261.

Blicken wir auf den durchlaufenen Weg zurück, so bemerken wir zunächst, daß, nachdem uns gleich am Anfang die Ausschließung der sinnlichen und ästhetischen Werte als Kriterien der Pflicht gelungen war, dieses Ergebnis alsbald durch die Ausschließung aller materialen Kriterien überhaupt eine Verallgemeinerung erfuhr, eine Verallgemeinerung, die sich auf Grund von Voraussetzungen ergab, die ihrerseits von jenem zuerst abgeleiteten Ergebnis unabhängig sind, so daß wir also, um zur Deduktion des allgemeinen Satzes vom formalen Charakter des Sittengesetzes zu gelangen, nicht darauf angewiesen sind, die Stufe jenes weniger weit gehenden Ergebnisses zu durchlaufen.

Der Satz vom *diskursiven* Charakter der sittlichen Erkenntnis, der die hinreichende Voraussetzung für die Deduktion des formalen Charakters des Sittengesetzes enthält und eben darum eine besondere Deduktion der Unmöglichkeit der Werte

als Kriterien der Pflicht entbehrlich macht, dieser Satz schließt seinerseits zwei Voraussetzungen ein, die sich noch von einander trennen lassen, nämlich einmal die Voraussetzung der *begrifflichen Auflösbarkeit* der sittlichen Erkenntnis und sodann die Voraussetzung der *ursprünglichen Dunkelheit* dieser Erkenntnis. Eine Erkenntnis kann begrifflich auflösbar sein, ohne darum ursprünglich dunkel zu sein, und ebenso kann eine Erkenntnis ursprünglich dunkel sein, ohne darum begrifflich auflösbar zu sein. Die beiden Momente der Diskursivität sind also von einander logisch unabhängig. Erst durch ihre Vereinigung aber konnten wir zu dem Satz vom formalen Charakter des Sittengesetzes gelangen.

Die Auflösbarkeit bedeutet, daß die Reflexion *hinreicht*, um die sittliche Erkenntnis deutlich zu machen. Die ursprüngliche Dunkelheit bedeutet, daß die sittliche Erkenntnis *nicht unabhängig* von der Reflexion deutlich wird, und daß also die Reflexion *notwendig* ist, um sie deutlich zu machen. Beide Eigentümlichkeiten zusammen machen die *Diskursivität* der sittlichen Erkenntnis aus.

§ 262.

Der nächste Schritt in der Deduktion bestand darin, die Beziehung auf *Werte* in das Sittengesetz einzuführen. Es kann zwar, dem formalen Charakter des Sittengesetzes zufolge, nicht unmittelbar ein Wert, wohl aber eine Beziehung von Werten das Kriterium der Pflicht abgeben. Daß nun die fragliche Beziehung eine solche von *Werten* sein muß, dies ergab sich aus dem *praktischen* Charakter der sittlichen Erkenntnis und also daraus, daß wir es hier mit der Inhaltsbestimmung für ein *Interesse* zu tun haben.

Eine gewisse Schwierigkeit entsteht hier dadurch, daß zur Einführung der Werte in das Kriterium der Pflicht die Voraus-

setzung vom praktischen Charakter der sittlichen Erkenntnis insofern unzureichend erscheint, als die Beziehung auf Werte, die dem Sittengesetz dieser Voraussetzung gemäß allerdings zukommen muß, eine lediglich die *Form* des Sittengesetzes charakterisierende Eigentümlichkeit darstellt, als welche sie mit jeder logisch denkbaren Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes vereinbar ist und folglich auch mit einer solchen, die alle Wertbeziehungen aus dem *Kriterium* der Pflicht ausschließt. Das Sittengesetz ist, als ein praktisches Gesetz, allerdings das Prinzip einer Wertung. Hier aber handelt es sich nicht um die durch dieses Prinzip bestimmten sittlichen Werte, sondern um die außersittlichen Werte, die für das *Kriterium* der Pflicht eine Rolle spielen. Wie soll es also möglich sein, die außersittlichen Werte in das Kriterium der Pflicht einzuführen, wenn wir dabei nur von der durch den Begriff der Pflicht bestimmten sittlichen Wertung ausgehen können?

Eine solche Schlußweise wäre eine offenbare Erschleichung. In Wahrheit haben wir aber auch nicht so geschlossen. Vielmehr sind wir zur Einführung der Werte in das Kriterium der Pflicht erst gelangt mit Hilfe des zuvor deduzierten Satzes vom formalen Charakter des Sittengesetzes. Ohne Hinzunahme dieses Satzes wäre der fragliche Schluß in der Tat unmöglich. Steht aber erst einmal der formale Charakter des Sittengesetzes fest, so genügt dann allerdings die zum bloßen Begriff der Pflicht gehörige Beziehung auf Werte, um zu erkennen, daß die das *Kriterium* der Pflicht bildende Beziehung — in Ermangelung aller materialen Bestimmungen, die sonst zur Beschränkung der außersittlichen Werte hinzukommen könnten, — ihrerseits nur eine solche zwischen jenen außersittlichen Werten selbst sein kann.

§ 263.

Von diesem Ergebnis aus konnten wir weiter schließen auf Grund der Voraussetzung, daß die sittliche Erkenntnis, obwohl sie nur durch Reflexion deutlich werden kann, doch nicht aus der Reflexion entspringt. Hieraus ergab sich uns der synthetische Charakter des Sittengesetzes und damit die Möglichkeit, über die bloß logische Anforderung der Widerspruchslosigkeit hinaus zu einem wahrhaft gehaltvollen und anwendbaren Kriterium vorzudringen. Wir brauchten diese neue Voraussetzung nur mit dem Satz vom formalen Charakter des Sittengesetzes zu verbinden, um zu dem Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände zu gelangen. Um einzusehen, daß es hierzu in der Tat keiner weiteren Voraussetzungen bedarf, genügt die Überlegung, daß ein von diesem Prinzip abweichendes Kriterium entweder eine materiale Bestimmung erfordern oder aber mit dem Prinzip der logischen Widerspruchslosigkeit zusammenfallen würde.

Der Diskursivität der sittlichen Erkenntnis zufolge sind alle nur anschaulich zu gewinnenden Bestimmungen aus dem gesuchten Kriterium auszuschließen, und die *bloße Reflexion* muß hinreichen, um seinen Inhalt zu bestimmen. Die Reflexion aber ist nur ein formales Vermögen, in dem Sinne, daß sie die Erkenntnis nicht zu erweitern vermag. Die eigene Funktion der Reflexion ist nur die *Form der Allgemeinheit* und also die Begriffsbildung. Ein Gegenstand kann folglich durch Reflexion bestimmt werden nur vermittelst eines allgemeinen Merkmals oder Begriffs, d. h. hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zu einer *Klasse.* Soll daher ein Gegenstand durch *bloße* Reflexion bestimmt werden, so ist dies durch keinen materialen, aus der Anschauung geschöpften Begriff möglich, sondern nur durch den formalen Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes *durch einen Begriff überhaupt.* Die gesuchte Be-

dingung des Wertes ist daher seine *Unabhängigkeit von der anschaulichen Bestimmtheit* des Falles. Das fragliche Kriterium liegt hiernach in einer einfachen *Verallgemeinerung*: nämlich in einer gedanklichen Ersetzung der einzelnen Handlung durch die *Klasse* aller ihr in den Umständen gleichenden Handlungen. Es macht die Entscheidung über den sittlichen Wert der zu beurteilenden einzelnen Handlung abhängig von der Beurteilung des außersittlichen Wertes einer allgemeinen Regel des Handelns. Gilt es zu entscheiden, ob wir eine bestimmte Handlung tun dürfen und ob es also recht ist, sie vor ihrer Unterlassung zu bevorzugen, so brauchen wir uns nur zu fragen, ob wir das *Naturgesetz*, wonach unter den fraglichen Umständen die fragliche Handlung geschähe, vor dem *Naturgesetz* bevorzugen würden, wonach unter den fraglichen Umständen die fragliche Handlung unterbliebe. Dies besagt nichts anderes, als daß wir von der *nur anschaulich* bestimmten Eigentümlichkeit des wirklich vorliegenden Falles abstrahieren müssen und uns allein an die in den *Begriff* aller mit dem vorliegenden gleichartigen Fälle eingehenden Merkmale halten dürfen. Das Kriterium der Unabhängigkeit des Vorzugs der Handlung von der Rücksicht auf die nur anschauliche Bestimmtheit der Umstände ist aber seinerseits wieder nur ein anderer Ausdruck für die Beschränkung des Wertes der Handlung auf die Bedingung der *Unabhängigkeit von der numerischen Bestimmtheit* der Umstände oder für die Ausschließung solcher Werte, die bei Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände schon durch die Bedingung der logischen Widerspruchslosigkeit ausgeschlossen wären.

Der formale Charakter des Sittengesetzes bringt es also mit sich, daß es keinen durch Abstraktion zu gewinnenden Begriff gibt, der als allgemeines Kriterium der Pflicht dienen könnte, und daß sich daher die Materie der Pflicht nur von

Fall zu Fall unter Berücksichtigung der die besondere Situation charakterisierenden Umstände bestimmen läßt. Daß wir aber in Anbetracht dieser Konsequenz nicht bei der leeren Forderung der Gesetzlichkeit stehen bleiben müssen, wonach in gleichen Situationen gleiche Handlungen Pflicht sind, ohne daß entscheidbar wäre, nach welchem Gesetz sich für eine bestimmte Situation die Materie der Pflicht bestimmt, — daß also der formale Charakter des Sittengesetzes nicht überhaupt die Möglichkeit eines Kriteriums der Pflicht und damit eines Inhalts des Sittengesetzes ausschließt, dies beruht allein darauf, daß bei sonst vollständiger Gleichheit der Situationen doch eine Verschiedenheit der *numerischen* Bestimmungen und eine daraus sich ergebende Verschiedenheit der *Bewertung* möglich ist. Die eindeutige qualitative Bestimmtheit der Umstände hat an und für sich noch nicht die eindeutige Bestimmtheit des Wertes zur Folge. Soll diese Folge dennoch bestehen, so ist dies also nicht der Ausdruck einer logischen Notwendigkeit, sondern eines eigenen *synthetischen* Gesetzes. Die Ausschließung jedes nur durch die numerische Bestimmtheit der Umstände bedingten Vorzugs ergibt daher ein Kriterium, das über die Bedingung der logischen Widerspruchslosigkeit hinausgeht und also wirklich zur Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes hinreicht, ohne die ihm durch seinen formalen Charakter gesteckten Grenzen zu überschreiten.

Das deduzierte Kriterium läßt sich hiernach geradezu so formulieren, daß es in die Bedingung der logischen Widerspruchslosigkeit übergehen würde, wenn nicht die Möglichkeit der numerischen Verschiedenheit qualitativ gleichartiger Fälle bestünde. Man übersieht nunmehr leicht, daß in der Tat jede andere Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes entweder gegen die Voraussetzung seines formalen oder gegen die seines synthetischen Charakters verstoßen müßte. Jedes synthetische Gesetz, das über die Anforderung der logischen Widerspruchs-

losigkeit durch Hinzunahme irgend einer materialen Bestimmung hinausginge, ist durch die Diskursivität der sittlichen Erkenntnis ausgeschlossen. Jedes Gesetz andererseits, das, der Diskursivität der sittlichen Erkenntnis entsprechend, aller materialen Bestimmungen entbehrt und also die Bestimmung der Pflicht der Rücksicht auf die Individualität des Falles überläßt, würde, wenn es auch die Rücksicht auf die numerische Bestimmtheit des Falles zuließe, *jeden* Inhalt und damit überhaupt die Bedeutung eines *Kriteriums* verlieren. Das Problem der Vereinigung der Voraussetzungen des formalen und des synthetischen Charakters des Sittengesetzes findet daher in der Deduktion des Prinzips der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände seine eindeutige Lösung, und es ist somit auch klar, daß zur Deduktion dieses Prinzips jene Voraussetzungen in der Tat hinreichend sind.

§ 264.

Um dieses Prinzip nun aber insbesondere auf *Handlungen* anzuwenden und also die in dem gesuchten Gesetz enthaltene Beschränkung des Wertes als eine solche des Wertes von Handlungen zu bestimmen, dazu bedurfte es einer weiteren Voraussetzung. Diese fand sich in dem Satz von der *imperativischen* Form des sittlichen Interesses. Das Sittengesetz muß hiernach ein Gesetz für die Willensbestimmung vernünftiger Wesen und also ein Gesetz für Handlungen sein.

§ 265.

Was wir darüber hinaus zur Vollendung der Deduktion noch hinzunehmen mußten, war allein das Prinzip der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion. Denn die Einführung dieses Prinzips genügte, um zu zeigen, warum die Interessenabwägung nach dem Sittengesetz unter Berücksichtigung des wahren und nicht des zufälligen wirklichen Interesses zu erfolgen hat. Und dieses Ergebnis wiederum erwies sich als hinreichend, um sowohl die Möglichkeit von Pflichten gegen uns selbst auszuschließen, als auch die Notwendigkeit von Pflichten gegen das wahre Interesse anderer zu begründen. Dies aber genügte, um die Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Person und also das Gesetz der Gleichheit der persönlichen Würde als das notwendige und hinreichende Kriterium der Pflicht zu erweisen.

Es bleibt also nur noch zu fragen, auf welche Weise wir zur Einführung des Prinzips der Abstraktion von den Mängeln der Reflexion gelangt sind. Dies geschah auf Grund der Erwägung, daß der psychologische Begriff des Interesses, als ein empirischer Begriff, in einer strengen Formulierung des Sittengesetzes nicht auftreten darf, daß vielmehr die Interessen dabei nur insofern in Betracht kommen können, als durch sie der Wert ihres Gegenstandes bestimmt wird, und also nur unter Abstraktion vom praktischen Irrtum. Die Schlußkraft dieser Erwägung beruht aber auf der Voraussetzung der Apriorität oder des *rationalen* Charakters der sittlichen Erkenntnis. Diese Voraussetzung ist es daher, die zur Deduktion des Prinzips der Interessenreduktion notwendig und hinreichend ist.

§ 266.

Das Problem der Deduktion ist nunmehr auf ein einfaches *logisches* Problem zurückgeführt, nämlich auf das rein logische Problem der Vereinigung der durch die Zergliederung aufgewiesenen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen, die sich für die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes als notwendig und hinreichend erwiesen haben, betreffen:

1. die begriffliche Auflösbarkeit,
2. die ursprüngliche Dunkelheit,
3. den praktischen Charakter,
4. den synthetischen Charakter,
5. die imperativische Form,
6. den rationalen Charakter

der sittlichen Erkenntnis. Alle diese Voraussetzungen lassen sich ohne weiteres der allgemeinen Theorie des sittlichen Interesses entnehmen. Da aber die allgemeine Theorie des sittlichen Interesses nur auf den Daten der deskriptiven Analyse aufgebaut ist, so ist durch die angestellten methodischen Betrachtungen mittelbar auch die Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes in lückenloser logischer Schlußkette auf die ersten Daten der deskriptiven Analyse zurückgeführt.

Hier haben wir es nur mit demjenigen Teil dieser Schlußkette zu tun, dem die aufgezählten Ergebnisse der allgemeinen Theorie des sittlichen Interesses zu Grunde liegen. Die Methode in der Benutzung dieser Prämissen bestand darin, daß wir die Mannigfaltigkeit der an und für sich denkbaren, d. h. mit dem bloßen Begriff der Pflicht logisch vereinbaren Inhaltsbestimmungen des Sittengesetzes durch schrittweise Hinzunahme der einen und anderen Prämisse immer mehr

einschränkten, bis wir eindeutig auf das Rechtsgesetz geführt wurden. Diese Einschränkung erfolgte so, daß wir je zwei dieser Prämissen oder der aus ihnen gebildeten Konsequenzen kombinierten, um dadurch den Bereich der möglichen Inhaltsbestimmungen des Sittengesetzes in immer engere Grenzen einzuschließen.

So haben wir den Bereich möglicher Begriffe, die nach der ersten Prämisse zur Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes dienen könnten, auf Grund der zweiten Prämisse dadurch eingeschränkt, daß wir alle materialen Begriffe ausgeschlossen haben. Die hieraus sich ergebende Konsequenz vom formalen Charakter des Sittengesetzes haben wir darauf mit dem Satz vom praktischen Charakter der sittlichen Erkenntnis verbunden, wodurch sich das gesuchte Kriterium als ein Gesetz der Beschränkung der Werte bestimmen ließ. Durch Hinzunahme des Satzes vom synthetischen Charakter dieses Gesetzes wurden wir sodann auf das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit geführt. Die durch dieses Prinzip beschränkten Werte ließen sich weiterhin auf Grund des Satzes vom imperativischen Charakter der sittlichen Erkenntnis näher kennzeichnen als Werte von Handlungen. Die hieraus folgende Einschränkung der Werte auf Gegenstände möglicher Interessen erfuhr endlich ihrerseits eine Einschränkung durch Ausschließung des praktischen Irrtums, wie sie durch die Prämisse vom rationalen Charakter der sittlichen Erkenntnis verlangt wurde.

Diese wenigen und einfachen Schlüsse sind es, in die sich der gesamte Bau der Deduktion zerlegen und aus denen er sich, wenn sie uns einmal vorliegen, mühelos zusammensetzen läßt. Diese Erkenntnis verleiht dem Bau der Deduktion jene Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit, die man vorher, angesichts der Schwierigkeit und Künstlichkeit seiner ersten Errichtung, mit Recht an ihm vermissen konnte.

§ 267.

Vergleichen wir die aufgewiesenen Prämissen der Deduktion in bezug auf ihre verschiedene Fruchtbarkeit und Tragweite, so fällt uns zunächst die besondere Rolle auf, die unter ihnen die die Diskursivität betreffenden Voraussetzungen spielen. Der Grund hierfür liegt, wie man leicht sieht, darin, daß diese Voraussetzungen nicht so wie die anderen unmittelbar mit dem Begriff der Pflicht zusammenhängen. Die von der Diskursivität umfaßten Merkmale der sittlichen Erkenntnis sind nicht notwendige Bedingungen für die Möglichkeit des Pflichtbegriffs und durch ihn nicht eindeutig bestimmt, wie dies für die in den anderen Prämissen angegebenen Merkmale der sittlichen Erkenntnis in der Tat der Fall ist. Sittliche Erkenntnis ist ihrem Begriff zufolge eine praktische Erkenntnis; sie muß ferner, als Erkenntnis der Pflicht und nicht des bloßen *Begriffs* der Pflicht, synthetisch sein. Sie muß, ebenso als Erkenntnis der Pflicht, imperativische Form haben. Sie kann endlich nur rational sein; denn dies ist nach dem Beweis der allgemeinen Theorie des sittlichen Interesses eine Bedingung für die bloße Möglichkeit des Begriffs der Pflicht, ohne Rücksicht auf den Inhalt der Pflicht, so daß diese Bedingung für jede, dem Inhalt nach wie immer geartete, sittliche Erkenntnis gelten muß. Es ist daher leicht einzusehen, daß zur Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes eine weitere Voraussetzung hinzukommen muß. Denn wodurch sonst sollte dieser Inhalt bestimmt sein, da er offenbar nicht hinreichend bestimmt sein kann durch diejenigen Voraussetzungen, denen *jede* sittliche Erkenntnis als solche genügen muß, welches auch ihr Inhalt sei.

Nun dürfen freilich auch die weiteren, zur Deduktion dieses Inhalts noch hinzukommenden Prämissen nicht selbst schon irgend welche Behauptungen über diesen Inhalt einschließen. In der Tat ist auch die Voraussetzung der Diskursivität der sittlichen Erkenntnis von allen solchen Behauptungen unabhängig. Und dennoch geht sie über das hinaus, was sich als notwendige Bedingung der Möglichkeit des Begriffs der Pflicht erweisen läßt. Dem bloßen Begriff der Pflicht nach ist es noch nicht ausgeschlossen, daß die sittliche Erkenntnis nicht-diskursiv ist. Die Tatsache, daß wir überhaupt diesen Begriff besitzen, wäre an und für sich ebensowohl mit der Annahme der begrifflichen Unauflöslichkeit wie mit derjenigen der ursprünglichen Klarheit (und also Anschaulichkeit) der sittlichen Erkenntnis verträglich. Denn weder die eine noch die andere Annahme schließt einen logischen Widerspruch oder eine psychologische Unmöglichkeit ein.

Nun zeigt aber die allgemeine Theorie des sittlichen Interesses, daß die sittliche Erkenntnis in der Tat diskursiv ist. Und sie gelangt zu diesem Ergebnis weder allein durch Schlüsse aus dem Umstand, daß wir den Begriff der Pflicht kennen oder daß wir überhaupt über die Pflicht urteilen, noch unter Zuhilfenahme von Untersuchungen über den Inhalt unserer sittlichen Urteile, sondern vielmehr von solchen über die Form ihrer Klarheit.

Also wird es der Satz von der Diskursivität sein, der es ermöglicht, die für das Gelingen der Deduktion erforderliche Einschränkung der möglichen Inhaltsbestimmungen des Sittengesetzes zu treffen, und dessen Verbindung mit den anderen Prämissen auch diesen erst ihre eigentliche Fruchtbarkeit für die Deduktion zuteil werden läßt.

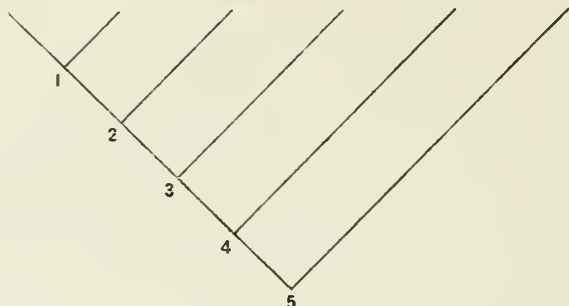
Was diese anderen Prämissen betrifft, so ist übrigens noch zu unterscheiden, ob sich die in ihnen behaupteten Merkmale

des sittlichen Interesses *analytisch* aus dem bloßen Begriff der Pflicht ableiten oder ob sie sich nur als *psychologische Bedingungen* der Möglichkeit eines solchen Begriffes aufweisen lassen. Auf der ersten Stufe stehen die Prämissen vom praktischen Charakter der sittlichen Erkenntnis und von ihrer imperativischen Form, auf der zweiten die den *Ursprung* der sittlichen Erkenntnis betreffenden Voraussetzungen ihrer Unabhängigkeit von der Reflexion und ihrer Apriorität.

Insgesamt zerfallen hiernach die Prämissen der Deduktion in drei Gruppen von sehr verschiedener Bedeutung und Tragweite. Während die erste die analytisch im Pflichtbegriff enthaltenen Bestimmungen der sittlichen Erkenntnis umfaßt und die zweite die den Ursprung dieser Erkenntnis charakterisierenden Merkmale betrifft, bezieht sich die dritte auf die Form des Bewußtseins — die begriffliche Auflösbarkeit und die ursprüngliche Dunkelheit — der sittlichen Erkenntnis.

§ 268.

Um uns die innere Gliederung des logischen Aufbaues der Deduktion in der nunmehr erreichbaren Einfachheit und Übersichtlichkeit vor Augen zu stellen, können wir uns einer schematischen Darstellungsweise bedienen. Dieses Schema, das in anschaulicher Form zeigt, wie durch fortgesetzte Hinzunahme je einer neuen Prämisse gliedweise die von der allgemeinen Theorie des sittlichen Interesses zur Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes führende Schlußkette entsteht, stellt gleichsam das logische Gerippe der Deduktion dar.



Die Prämissen sind hierbei durch kurze, die betreffenden Merkmale der sittlichen Erkenntnis andeutende Stichworte gekennzeichnet, die einzelnen Schlüsse dagegen durch Nummern, die der Reihenfolge entsprechen, in der wir sie benutzt haben. Es bedeutet daher:

1. die Ausschließung aller materialen Kriterien,
2. die Einführung der Werte in das Kriterium,
3. die Ausschließung des durch die numerische Bestimmtheit der Umstände bedingten Vorzugs, d. h. das Prinzip der Eindeutigkeit,
4. die Einführung der Interessen in das Kriterium,
5. die Ausschließung des praktischen Irrtums, d. h. das Prinzip der Interessenreduktion.

Dieses Schema wäre, in der gleichsam kammartigen Form der Zusammensetzung der einzelnen Schlüsse, der einfachste und kürzeste Ausdruck der systematischen Grundform, die dem von uns eingeschlagenen Gange der Deduktion entsprechen würde. Es läßt sich indessen, was die Anordnung der Schlüsse betrifft, noch eine Änderung vornehmen, durch die den Anforderungen des systematischen Interesses besser genügt wird.

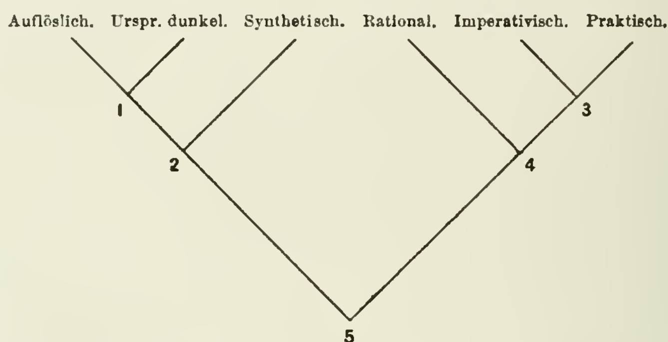
Der eigentliche Schwerpunkt der Deduktion liegt offenbar in der Vereinigung der beiden fundamentalen Prinzipien der

Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit und der Abstraktion vom praktischen Irrtum oder, wie ich sie kurz nenne, der Prinzipien der *Eindeutigkeit* und der *Interessenreduktion.* Betrachten wir nun nochmals den Weg, auf dem wir zur Einführung dieser Prinzipien gelangt sind, so zeigt sich einerseits, daß für die Deduktion des Prinzips der Eindeutigkeit die Prämisse vom praktischen Charakter der sittlichen Erkenntnis unerheblich ist; denn die zu seiner Ableitung erforderlichen Schlüsse behaupten ihre Geltung für jede Erkenntnis, die mit der Diskursivität den synthetischen Charakter vereinigt, mag sie nun praktischer oder spekulativer Natur sein. Der Teil der Deduktion, der zur Ableitung dieses Prinzips dient, erhält hierdurch eine sehr viel umfassendere Bedeutung und Tragweite, als ihm bloß mit Rücksicht auf die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes zukäme. Um die Unabhängigkeit dieses Teils der Deduktion von der Voraussetzung des praktischen Charakters der untersuchten Erkenntnis deutlich hervortreten zu lassen, werden wir für den systematischen Aufbau eine solche Darstellung bevorzugen, die die Ableitung des Prinzips der Eindeutigkeit voranstellt und die Einführung der Werte in das Kriterium erst zur Spezialisierung dieses allgemeinen Prinzips vornimmt.

Andererseits aber zeigt sich, daß auch umgekehrt die Deduktion des Prinzips der Interessenreduktion nicht schon die des Prinzips der Eindeutigkeit voraussetzt. Es bedarf zu ihr nicht der Voraussetzung des synthetischen Charakters des Sittengesetzes; denn die für sie entscheidenden Schlüsse würden ihre Geltung wieder für jede Erkenntnis behalten, die die Voraussetzung der Rationalität erfüllt, mag sie sich auf ein synthetisches oder ein analytisches Gesetz beziehen. Und auch der Voraussetzung der Diskursivität bedarf es insofern nicht, als die Abstraktion vom praktischen Irrtum sich nicht nur für ein formales, sondern ebenso für ein

materiales Wertgesetz als notwendig erweisen würde. Auch unter diesem Gesichtspunkt verdient daher eine solche Darstellung den Vorzug, die der gegenseitigen Unabhängigkeit der beiden für den Gesamtbau der Deduktion gleich fundamentalen Prinzipien Rechnung trägt.

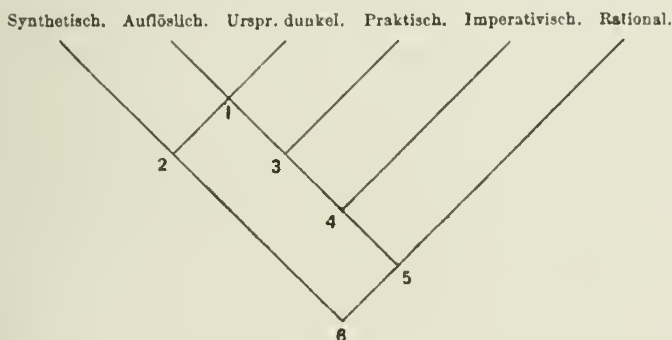
Dies führt auf den Versuch eines dem folgenden Schema entsprechenden Aufbaues, bei dem die den einzelnen Nummern entsprechenden Schlüsse gegenüber der Anordnung des ersten Schemas sinngemäß zu vertauschen sind.



Man bemerkt aber leicht den Mangel, der mit dieser Darstellung verbunden wäre. Wir wissen nämlich, daß die Prämisse vom praktischen Charakter der sittlichen Erkenntnis, da sie sich an und für sich nur auf die *Form* des Sittengesetzes bezieht, ihre Fruchtbarkeit für die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes erst unter Voraussetzung seines formalen Charakters und also nur durch Hinzunahme der die Diskursivität betreffenden Prämissen erhält. Bei dieser Anordnung des Aufbaues ließe sich daher der die Einführung der Werte in das Kriterium voraussetzende Teil der Deduktion nur in hypothetischer Form ausführen, d. h. nur unter der zunächst unbegründeten Annahme, daß jene Einführung gestattet ist. Diese Annahme würde nun zwar auch bei dieser Darstellungsweise durch das Hinzukommen des Prinzips der

Eindeutigkeit eine Begründung erhalten. Erstens aber läßt diese Begründung, da sie nur nachträglich erfolgt, nicht erkennen, was eigentlich zur Einführung jener Annahme nötigt, so daß der Gang der Deduktion an dieser Stelle etwas in methodischer Hinsicht Willkürliches behalten würde. Zweitens würde diese Begründung in anderer Hinsicht wiederum mehr enthalten, als an dieser Stelle nötig ist, da zur Rechtfertigung jener Annahme schon der formale Charakter des Sittengesetzes hinreicht und es zu ihr also nicht des Prinzips der Eindeutigkeit bedarf.

Wollen wir einen Aufbau, der diese Mängel vermeidet und also sowohl die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Fundamentalprinzipien als auch ihre gemeinsame Abhängigkeit von der Voraussetzung der Diskursivität zur Geltung bringt, so kann dies nur der durch das folgende Schema dargestellte sein, wobei die durch die Nummern bezeichneten Schlüsse bis auf die Vertauschung des zweiten und dritten wieder in der Anordnung des ersten Schemas auftreten.



Diese Darstellung vereinigt alle Vorzüge architektonischer Vollkommenheit, indem sie, unter Ausschließung aller Hypothesen und frei von methodischer Willkür, ohne den heuristischen Zugang zu verdecken, die für jeden Schluß erforderlichen und hinreichenden Prämissen erkennbar macht und da-

mit die Tragweite jeder einzelnen Prämisse für den Aufbau des Ganzen deutlich hervortreten läßt.

Es bleibt uns daher, um endlich zu dem Zweck aller dieser vorbereitenden Untersuchungen zu kommen, nur übrig, das durch sie erreichte Ergebnis für sich herauszustellen und gleichsam das Gerüst abzubrechen, um den mit seiner Hilfe errichteten Bau in seiner einfachen und reinen Grundgestalt zu enthüllen.

6. Kapitel.

Systematischer Aufbau der Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes.

§ 269.

Zusammenstellung der Prämissen für die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes.

Die sittliche Erkenntnis, deren *Existenz* durch die allgemeine Theorie des sittlichen Interesses bewiesen worden ist (und also hier nicht mehr in Frage steht), ist charakterisiert durch die folgenden Merkmale:

1. *Sie ist begrifflich auflösbar.* Das Kriterium der Pflicht läßt sich also erschöpfend auf Begriffe bringen.
2. *Sie ist ursprünglich dunkel.* Das fragliche Kriterium kann also nur durch Begriffe deutlich werden.
3. *Sie entspringt nicht aus der Reflexion.* Das gesuchte Kriterium muß also ein synthetischer Satz sein.
4. *Sie ist eine praktische Erkenntnis.* Das gesuchte Kriterium muß also eine Beziehung auf Werte enthalten.
5. *Sie hat imperativische Form.* Das gesuchte Kriterium muß also ein Gesetz für Handlungen sein.
6. *Sie ist rational.* Das gesuchte Kriterium darf also keine empirischen Begriffe enthalten.

§ 270.

Deduktion des Rechtsgesetzes,
d. h.
Beweis der Existenz der Erkenntnis, daß Gerechtigkeit das einzige Prinzip aller Pflichten ist.

1.

Deduktion des formalen Charakters des Sittengesetzes.

Aus der *ersten* Prämisse schließen wir, daß es einen Begriff *gibt*, der das Kriterium der Pflicht liefert.

Der *zweiten* Prämisse zufolge kann nun aber dieser Begriff kein beobachtbares oder aus Beobachtungen zu erschließendes Merkmal sein, sondern muß unabhängig von aller Anschauung durch bloße Reflexion gebildet werden.

Die Reflexion aber ist, als das Vermögen zu urteilen, für sich leer, d. h. sie kann sich die Materie ihrer Urteile nicht selbst geben, sondern gibt zur intuitiven Erkenntnis nur die Form des Urteils, d. h. der Bestimmung von Gegenständen durch Begriffe, hinzu.

Der das Kriterium bildende Begriff ist daher nicht hinreichend, um selbst schon einen vorgelegten Gegenstand in einem (die gesuchte Entscheidung liefernden) Urteil zu bestimmen, sondern bestimmt ihn nur durch die Form des Urteils, d. h. durch die bloße Bedingung der Bestimmbarkeit durch Begriffe überhaupt.

Das gesuchte Kriterium ist also *formal*, d. h. es läßt eine unbeschränkte Variabilität der Materie der Pflicht zu, insofern es den sie bestimmenden Begriff überhaupt nicht determiniert und also seine Bestimmung der uneingeschränkten Rücksicht auf die den besonderen Fall charakterisierenden Umstände überläßt.

2.

Deduktion des Prinzips der Eindeutigkeit.

Aus der *dritten* Prämisse entnehmen wir, daß die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes einen *synthetischen* Satz erfordert. Das gesuchte Kriterium muß daher über die nur logische Bedingung der Bestimmbarkeit durch einen Begriff hinausgehen. Diese führt in der Tat nur zur Forderung der Widerspruchslosigkeit, der zufolge einem und demselben Gegenstand, wenn ihm ein Merkmal zukommt, dieses Merkmal nicht fehlen kann: sie setzt also Identität, d. h. die numerische Bestimmtheit des durch den Begriff zu bestimmenden Gegenstandes voraus.

Das gesuchte Kriterium kann folglich, unter Beibehaltung seines formalen Charakters, nur insofern synthetisch sein, als es die Anforderung der Bestimmbarkeit auf nicht-identische Gegenstände ausdehnt. Da es also die Rücksicht auf die den besonderen Fall charakterisierenden Umstände im übrigen nicht beschränkt, so schließt es von ihr nur die Rücksicht auf die numerische Bestimmtheit der Umstände aus. D. h. es schließt aus, was bei Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit ohnehin, nämlich durch die bloße Bedingung der logischen Widerspruchslosigkeit, ausgeschlossen wäre.

Der gesuchte, das Kriterium bildende Begriff ist also der Begriff der *Unabhängigkeit von der numerischen Bestimmtheit* oder kurz der *Eindeutigkeit.*

3.

Deduktion des Prinzips der Interessenreduktion.

Aus der *vierten* Prämisse schließen wir, daß das gesuchte Gesetz sich auf *Werte* beziehen muß. Wenn es also seinen Gegenstand nur durch die formale Bedingung der Bestimmbarkeit durch die Form des Urteils bestimmt, so kann das (von sittlichen Rücksichten unabhängige) Urteil, von dem das Kriterium die Entscheidung über die Materie der Pflicht abhängig macht, auch nur ein praktisches, d. h. den Gegenstand hinsichtlich seines *Wertes* bestimmendes Urteil sein.

Nach der *fünften* Prämisse kann es sich indessen hierbei nicht um Werte überhaupt handeln, sondern nur insofern, als sie für *Handlungen* bestimmend und also Gegenstände von Interessen sein können.

Nach der *sechsten* Prämisse andererseits müssen die zur Bestimmung der Materie der Pflicht vorausgesetzten außersittlichen Werturteile der Bedingung genügen, daß durch sie der *wahre Wert* ihres Gegenstandes bestimmt wird. Es muß also die für die sittliche Entscheidung erforderliche Abwägung der Interessen unter *Abstraktion vom praktischen Irrtum* erfolgen.

4.
Deduktion des Rechtsgesetzes.

Verbinden wir die beiden deduzierten Prinzipien, so ergibt sich, daß das Sittengesetz diejenigen Interessen von den Bestimmungsgründen des Handelns ausschließt, die durch Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Umstände ohnehin von den Bestimmungsgründen des Handelns ausgeschlossen würden, vorausgesetzt, daß die Abwägung der Interessen unter Abstraktion vom praktischen Irrtum erfolgt.

Die Umstände, unter denen eine Handlung geschieht, sind nun in numerischer Hinsicht eindeutig bestimmt durch die *Zeit* der Handlung einerseits und die *Person* des Handelnden andererseits.

Da aber bei Abstraktion vom praktischen Irrtum das eigene wahre Interesse stets faktisch bestimmend wäre, so könnte unter Voraussetzung der Interessenreduktion die Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Zeit keine Modifikation der Entscheidung ergeben.

Eine solche Modifikation kann sich also *nur* ergeben durch Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der handelnden Person.

Die Möglichkeit einer solchen Modifikation folgt hier in der Tat daraus, daß. auch unter Voraussetzung der Interessenreduktion, das Überwiegen eines fremden Interesses noch nicht hinreicht, um ein geringeres eigenes Interesse als Bestimmungsgrund der Handlung auszuschließen.

Es bleibt also für das Sittengesetz nur die Ausschließung des durch die numerische Bestimmtheit der Person bedingten Vorzugs übrig. Ausschließung des durch die numerische Bestimmtheit der Person bedingten Vorzugs aber ist *Gerechtigkeit*. Wir erkennen also, daß Gerechtigkeit das einzige Prinzip aller Pflichten ist.

7. Kapitel.

Vom Gefühl der Achtung.

§ 271.

Es bleiben uns (gemäß § 225) noch die Erscheinungen des sittlichen Interesses zu untersuchen, soweit sie nicht in bloßen Werturteilen zum Bewußtsein kommen. Das sittliche Gefühl, das wir bisher untersucht haben, ist ein Akt der Urteilskraft. Wir müssen uns also noch die Frage vorlegen: Gibt es außer dem sittlichen Gefühl als bloßem Akt der Urteilskraft noch besondere sittliche Gefühle im Sinne einer sittlichen Lust oder Unlust? Daß eine solche Lust nicht die Quelle unserer sittlichen Urteile sein kann, steht nach unseren Untersuchungen schon fest. Es wäre nur noch möglich, daß es eine sittliche Lust gäbe, die von dem unseren sittlichen Urteilen zu Grunde liegenden Interesse verschieden wäre.

Diese Frage wird uns nahegelegt, wenn wir die Phänomene betrachten, die unter dem Namen der Achtung, Verachtung, Entrüstung bekannt sind. Fassen wir zunächst das Gefühl der *Achtung* ins Auge. Hierbei kommt uns schon der Sprachgebrauch entgegen. Man sagt, daß man „einen Menschen achtet", man sagt aber auch, daß man „vor einem Menschen" Achtung habe. Dies scheint einen Unterschied anzudeuten, der für die psychologische Untersuchung dieser Gefühle wichtig ist. Unter „Achtung" kann man einmal einen bloßen Urteilsakt verstehen, nämlich die Anerkennung eines Wertes oder genauer die Anerkennung der Abwesenheit eines Unwertes. Wenn ich sage, ich achte eine Person, so drücke ich damit zunächst nur aus, daß ich keinen Grund habe, ihr einen Unwert zuzuschreiben. Ich erkenne nur an, daß sie sich nichts hat zu Schulden kommen lassen und also der notwendigen Bedingung des Wertes genügt. Der Ausdruck „ich achte eine

Person“ bedeutet nichts wesentlich anderes, als das, was man mit der Aussage meint, man habe keinen Grund, einer Person die Achtung zu entziehen, die man zunächst einer jeden Person als solcher entgegenbringt. Ebenso, wenn ich sage, ich verachte eine Person, so ist damit zunächst nur gesagt, daß ich ihr einen sittlichen Unwert zuschreibe. Sage ich aber, ich habe *vor* einer Person Achtung, so bedeutet das schon mehr. Ich drücke damit ein Erlebnis aus, in dem ich mich nur mittelbar auf die Person beziehe. Ich drücke damit nicht ein bloßes Werturteil aus, sondern ein Gefühl von der Art der Lust- und Unlustgefühle. Wir haben jetzt noch von der Achtung in diesem zweiten Sinne zu sprechen. Die Achtung als bloßes Wertgefühl gehört zu den sittlichen Urteilen, deren Untersuchung wir schon ausgeführt haben.

§ 272.

Wir müssen hier aber noch genauer unterscheiden. Die Achtung, die wir einer Person entgegenbringen, kann in verschiedenem Sinne verstanden werden. Im einen Sinne setzen wir die Achtung der *Mißachtung* entgegen, im anderen der *Verachtung.* Man kann einmal die Person achten in analoger Weise, wie man das Sittengesetz achtet, sofern nämlich der Person Würde zukommt, d. h. sofern sie, als Träger von Interessen, der Willkür der sie Behandelnden entzogen ist. Daß man die Interessen einer Person berücksichtigt, im Handeln nicht über sie hinweggeht, kann man auch dadurch ausdrücken, daß man sagt, man achtet die Person. Sprechen wir aber von der Achtung, die der Verachtung entgegengesetzt ist und die die Mißachtung nicht ausschließt, so meinen wir damit etwa anderes. Unsere Achtung bezieht sich dann nicht auf die Interessen der Person, sondern auf ihr Handeln. Unsere Achtung vor ihr besteht nicht in einer

Einschränkung, die wir unserem Handeln zu Gunsten ihrer Interessen auferlegen, sondern in unserem Interesse an ihrem Handeln, sofern dieses ein Ausdruck ihrer Gesinnung ist; und diese Gesinnung, d. h. der gute Wille, aus dem die Handlung entspringt, ist es eigentlich, wovor wir Achtung haben, und nur sofern diese Gesinnung für die Person charakteristisch ist, sagen wir, daß wir vor der Person Achtung haben.

§ 273.

Es ist kein Zweifel, daß in der Achtung vor dem Gesetz und vor einer Person ein Gefühl von der Art der Lust- und Unlustgefühle enthalten ist, und es entsteht die Frage, ob dieses ein spezifisch sittliches und kein sinnliches Lustgefühl ist. Es wäre keine sinnliche Lust, wenn es sich wirklich auf den Gegenstand bezöge, vor dem wir Achtung haben, auf das Sittengesetz selbst oder auf die ihm gemäße Gesinnung. Es zeigt sich aber, daß das fragliche Gefühl sich nicht auf das, wovor wir Achtung haben, als seinen Gegenstand bezieht. Dies kommt gerade dadurch zum Ausdruck, daß wir sagen, wir haben *vor* ihm Achtung, und nicht, wir achten *ihn*. Es muß schon ein anderer Akt zu Grunde liegen, durch den wir uns unmittelbar auf den Gegenstand beziehen, vor dem wir Achtung haben. Die Achtung „vor“ jemand ist hier erst ein sekundäres Phänomen, das schon die Achtung „des“ Gegenstandes voraussetzt.

Die Analyse des Gefühls der Achtung ist schon von KANT in so meisterhafter Weise ausgeführt worden, daß ich hier nur an seine Bemerkungen über diesen Gegenstand zu erinnern brauche. KANT weist bereits darauf hin, daß das sogenannte Gefühl der Achtung ein gemischtes Gefühl ist; daß es sich zusammensetzt aus Lust und Unlust. Es enthält zunächst eine Unlust und ist insofern dem Gefühl der *Furcht*

analog. Diese Unlust entspringt daraus, daß der Gegenstand der Achtung unserer Selbstliebe Abbruch tut. Er ist nämlich nur insofern ein Gegenstand der Achtung für uns, als wir nicht nach Belieben mit ihm verfahren dürfen. Er schränkt somit unsere Neigung ein, und das Bewußtsein dieser Unterdrückung unserer Neigungen erweckt Unlust. Daher die Erscheinung, daß, wo die Würde hervortritt, zwar Achtung gewonnen, aber die Beliebtheit verscherzt wird. Auf der anderen Seite hat das Gefühl der Achtung einen Bestandteil, der offenbar von der Art einer Lust ist und durch den das, was sonst bloße Furcht wäre, zur *Ehrfurcht* wird. Der Gegenstand *erhebt* uns, sofern er in uns das Bewußtsein erweckt, daß wir eines über alle Befriedigung widerstrebender Neigungen hinausgehenden Wertes fähig sind. Das Gefühl ist also eine Art des Gefühls des Erhabenen.

Alles dies gilt von der Achtung vor dem Gesetz ganz unmittelbar; es gilt aber eben darum auch von der Achtung vor einer Person; denn alle Achtung vor einer Person ist nur abgeleitet von der Achtung vor dem Gesetz. Wir haben Achtung vor einer Person nur insofern, als sie uns ein Beispiel des Gesetzes gibt. Die Achtung vor der Würde einer Person ist ihrem Charakter nach von der Achtung vor dem Gesetz nicht unterschieden. Wir achten an einer Person nur entweder den Anspruch, den sie an uns hat und den ihr nur das Gesetz gibt, oder ihre gute Handlung, durch die uns das Gesetz an einem anschaulichen Beispiel entgegentritt. Wir achten an einer Person in beiden Fällen eigentlich nur den Repräsentanten des Gesetzes. Das Gefühl der Achtung schließt hier immer die Anerkennung entweder der Würde der Person oder der Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungsweise ein, und nur durch diese Anerkennung entsteht in uns das Gefühl der Achtung. Diese Anerkennung ist zwar an sich keine positive Wertschätzung, denn auch die Moralität einer Handlungs-

weise gilt uns, sofern sie nur Erfüllung der Pflicht ist, nicht als positiver Wert. Aber mit dem moralischen Urteil vereinigt sich hier eine andere Schätzung, durch die wir der Handlung oder ihrem Träger einen positiven Wert geben. Diese Schätzung ist eine *ästhetische*. Es interessiert uns positiv, daß die zwar *praktisch notwendige* und insofern also nicht wertvolle, *nach Naturgesetzen aber doch nur zufällige* Erfüllung der Pflicht in der Natur dennoch stattfindet. Diese Übereinstimmung der Wirklichkeit mit einer ihr an sich fremden Idee ist der Grund eines umso größeren ästhetischen Gefallens, je größer die Hindernisse sind, die dieser Übereinstimmung entgegen zu streben scheinen. Wir schätzen daher die gute Handlung und danach die Person umso höher, je größere Hindernisse der Ausführung der guten Handlung entgegenstehen und dennoch überwunden werden. Diese Schätzung ist es eigentlich, die wir durch das Wort „*Hochachtung*" ausdrücken. Eine Person flößt uns Hochachtung ein, insofern wir in ihr die Selbsttätigkeit der Vernunft über den Widerstand der Sinnlichkeit triumphieren sehen; denn dies erweckt in uns ein ästhetisch bestimmtes Lustgefühl. Schon die bloße Möglichkeit, die Natur, allen Widerständen zum Trotz, mit der Idee in Übereinstimmung zu bringen, die aus dem Beispiel einer solchen Handlung hervorleuchtet, und das dadurch belebte Bewußtsein, daß der Kampf der Vernunft mit den widerstrebenden Neigungen nicht vergeblich ist, weckt in uns ein Gefühl der Lust, und diese mischt sich mit der Unlust aus der Unterdrückung unserer Neigungen, die uns durch die in dem Beispiel veranschaulichte Forderung des Gesetzes zugemutet wird. Diese Lust- und Unlustgefühle sind sinnlicher Natur, wenn sie auch ihrer *Entstehung* nach durch die Wirksamkeit eines reinen Interesses bedingt sind.

§ 274.

Was die *Verachtung* betrifft, so enthält auch sie zunächst jedenfalls ein Werturteil über die Handlung oder die Person, die wir verachten. Was liegt nun in dem Urteilsakt der Verachtung? Wir verachten einen Menschen, insofern er unmoralisch handelt. Dadurch, daß jemand unmoralisch handelt, verstößt er gegen die Bedingung des Wertes einer Handlung überhaupt, und er verliert dadurch unsere Achtung im Sinne der Anerkennung, daß er der Bedingung des Wertes einer Handlung überhaupt genügt. Aber diese Entziehung der Achtung ist doch noch keine positive Verachtung. Die positive Verachtung liegt zunächst auch in einem Urteilsakt vor. Während die moralische Handlung keinen positiven Wert hat, wird durch die unmoralische nicht nur ein Wert aufgehoben, sondern es kommt ihr ein positiver Unwert zu, und zwar ein unendlicher. Einer Handlung, durch die die Pflicht verletzt wird, schreiben wir einen Unwert zu, der durch keinen noch so großen positiven Wert aufgewogen werden kann. Dieses alles kommt zum Ausdruck in der Verachtung als Beurteilungsakt. Mit dieser positiven Geringschätzung ist das Gefühl der Unlust verbunden, das die Verachtung kennzeichnet. Diese Unlust ist wieder ästhetisch bestimmt. Wenn wir „für jemand Verachtung" haben, so haben wir sie in dem Bewußtsein, daß er sich erniedrigt hat, daß er auf gemeine Weise gehandelt hat. Diese „Niedrigkeit" ist ein ästhetisches Prädikat. Es ist die Häßlichkeit der verächtlichen Handlung, die in uns das Unlustgefühl erweckt.

Inwiefern kann aber nun die Unmoralität einer Handlung einen ästhetischen Unwert haben? Wenn Unmoralität auch an und für sich kein ästhetischer Unwert ist, so ist sie doch von der Art, daß sie den ästhetischen Wert, der sonst einer Handlung zukommen könnte, vernichtet. Es liegt hier ein Fall

von *anhängender* Schönheit vor, d. h. einer Schönheit, die durch den Begriff eines Zweckes eingeschränkt ist. Die Beurteilung der Schönheit der Persönlichkeit ist *nicht frei*, sondern hängt von begrifflich bestimmten Regeln ab. Wir stehen einem Menschen in der ästhetischen Betrachtung nicht völlig unbefangen gegenüber, insofern wir schon im voraus eine notwendige Bedingung kennen, der er genügen muß, um auf irgend einen Wert Anspruch zu machen. Wir wissen von jedem Menschen, daß er als handelndes Wesen unter dem Sittengesetz steht, und wir fordern von ihm, daß er der Bedingung, dem Sittengesetz gemäß zu sein, genügt. Wird dieser Bedingung nicht genügt, so wird sein ästhetischer Wert dadurch eingeschränkt. Diese Einschränkung ist das Häßliche, das uns, sofern es uns zur Erscheinung kommt, eine Unlust abnötigt. Diese ist das in der Verachtung enthaltene Unlustgefühl.

§ 275.

Es besteht nun aber noch ein wesentlicher Unterschied zwischen Verachtung und *Entrüstung*. Man verachtet jemand, insofern man ihn wegen der Niedrigkeit seiner Handlungsweise gering schätzt. Man ist aber entrüstet, indem man sich etwa in die Lage derer versetzt, die von dieser Handlungsweise betroffen werden und die dadurch in ihrem Rechte gekränkt werden. Die Entrüstung steht also in einer besonders nahen Beziehung zum Rechtsgefühl, während die Verachtung sich mehr an das Pflichtgefühl anschließt. Es liegt der Entrüstung immer ein unmittelbares Interesse am Recht zu Grunde. Dieses Interesse an der Wahrung des Rechtes ist ein Interesse von ganz besonderer Art, und nur dadurch wird auch der besondere Charakter des Gefühls, das wir Entrüstung nennen, erklärlich. Wenn wir sagen, daß in irgend einem Falle der Forderung des Rechtes genügt wird, so erkennen

wir damit keinen positiven Wert an. Die Wahrung des Rechtes ist kein Geschenk, das wir dankbar anzunehmen hätten; es ist kein Verdienst, das sich der erwirbt, der der Forderung des Rechts genügt; es geschieht hier nur das unerläßlich Notwendige, nämlich was geschehen muß, wenn nicht das, was geschieht, einen unendlichen Unwert haben soll. Dies gibt uns eine ganz andere Stellung gegenüber der Rechtsverletzung als gegenüber irgend einer Handlung, die aus anderen Gründen als minderwertig beurteilt wird. Wir haben zu *fordern*, daß das Recht nicht verletzt wird, und insofern wir dieses zu fordern haben, sind wir über die Rechtsverletzung entrüstet. Nicht etwa nur über die Verletzung unseres eigenen Rechts, sondern über die Rechtsverletzung als solche, mag sie uns zugefügt sein oder anderen Personen.

Hiermit ist schon gesagt, daß das, worüber wir entrüstet sind, nicht die Verletzung eines *Interesses* als solchen ist, sondern nur die Verletzung eines *Rechtes*. Die Materie des Rechts ist immer ein Interesse, aber nur sofern der Träger des Interesses an andere den Anspruch hat, daß sie das Interesse nicht verletzen. Ein Unrecht geschieht nur insofern, als ein *berechtigtes* Interesse verletzt wird. Die Verletzung eines Interesses ruft bei dem Träger des Interesses und bei denen, die mit ihm sympathisieren, Unlust hervor. Aber diese Unlust ist es nicht, was wir Entrüstung nennen. Für die Entrüstung muß schon ein zweites Interesse außer dem primären zu Grunde liegen, nämlich das Interesse an der Nichtverletzung des *Rechtes*, dessen Materie durch das primäre Interesse bestimmt wird. Wenn dieses zweite Interesse, nämlich das an der Durchsetzung des Rechtes, verletzt wird, entsteht das Gefühl der Entrüstung. Dieses Interesse haftet nicht nur an dem, dessen Recht verletzt wird, und an denen, die mit ihm sympathisieren. Nur das primäre Interesse, das

die *Materie* des Rechtes bildet, und das dadurch bedingte Sympathie-Interesse ist ein Privatinteresse. Aber das Interesse an der Durchsetzung des Rechts ist kein Privatinteresse, sondern ein notwendiges Interesse der Vernunft. Dies erklärt, daß die Entrüstung sich nicht nur bezieht auf die Verletzung unserer eigenen Interessen oder der Interessen von Personen, mit denen wir sympathisieren, sondern auf die Verletzung berechtigter Interessen überhaupt. Wo ein Recht gekränkt wird, werden nicht nur die betroffen, deren Interesse verletzt wird, sondern wir fühlen uns mitverletzt. Das Interesse, das dann verletzt wird, ist zwar nicht unser eigenes, und es ist auch nicht die Sympathie mit dem Gekränkten, was uns entrüstet macht; sonst würde nicht das eigentümliche Gefühl der Entrüstung entstehen, sondern es würde nur der dem anderen zugefügte Schmerz in uns einen Widerhall finden, und eine Entrüstung über die Kränkung von Personen, denen wir keine Sympathie, sondern vielleicht sogar Antipathie entgegenbringen, wäre unmöglich. Es ist vielmehr das Interesse an dem Recht als solchem, was allein die Entrüstung erklärt. Wenn das Recht einer Person gekränkt wird, so wird sie nicht in einem bloßen Privatinteresse gekränkt, sondern sie wird *als Person* gekränkt. Insofern aber durch eine Rechtskränkung die Person als solche verletzt wird, wird durch sie zugleich *jede* Person gekränkt. Wer die Rechtskränkung mit ansieht, muß sich sagen, daß es ja nur zufällig ist, daß gerade diese Person gekränkt wurde; denn wem überhaupt das Recht nicht heilig ist, der wäre auch bereit, die Würde anderer Personen zu mißachten, wo ihre Interessen mit den seinigen kollidieren, denn er hat keine Achtung vor der Würde der Person als solcher. Das Unrecht richtet sich daher gleichsam gegen jede Person überhaupt. Dies ist der Grund dafür, daß wir uns bei einer Rechtsverletzung notwendig mitverletzt fühlen, ohne alle Rücksicht auf die Sympathie mit

dem Verletzten. Denn das Interesse, das dadurch verletzt wird, ist ein notwendiges Interesse der Vernunft und kein Privatinteresse eines Individuums. Auf jedes andere Interesse mag ein Mensch verzichten und also auch die Verletzung jedes anderen Interesses willig dulden, nur des Interesses an der Wahrung seines Rechts kann er sich nicht entäußern, ohne zugleich das Bewußtsein seiner persönlichen Würde preiszugeben. Diese Eigentümlichkeit des Interesses am Recht, diese Unmöglichkeit, auf das Interesse am Recht zu verzichten, ist der Grund, weshalb die Entrüstung zu einem so furchtbaren Affekt werden kann gerade auch bei sonst bedachtsamen und leidenschaftslosen Naturen. Das ist auch der Grund, weshalb die Heftigkeit dieses Affekts uns eher verzeihlich erscheint als die irgend eines anderen, selbst da, wo er materiell unbegründet ist. Wir wissen, daß dieser Affekt aus dem Besten im Menschen hervorgeht, und er ist uns immer ein Zeugnis dafür, daß dieses in dem Menschen lebendig ist. So sympathisieren wir mit einem Michael Kohlhaas, wenn sein gekränktes Rechtsgefühl, zu maßloser Leidenschaft gesteigert, ihn Opfer bringen läßt und zu Gewalttaten hinreißt, die alles übersteigen, was an Größe und Bedeutung seinem ursprünglich verletzten Interesse entspräche. —

Als Ergebnis dieser Betrachtungen können wir feststellen, daß wir keine besonderen sittlichen Lustgefühle anzunehmen brauchen. Die untersuchten Gefühle erklären sich aus ihrem sinnlichen Ursprung hinreichend, aber freilich nur unter der Voraussetzung, daß schon besondere Interessen vorliegen, die nicht sinnlicher Natur sind und an die sich diese Gefühle erst anschließen. Wo man diese Voraussetzung leugnet, wird man immer vergeblich versuchen, die fraglichen Gefühle zu erklären. Ich will hier nur auf ein Beispiel hinweisen. Die Achtung ist eine Wertung der Gesinnung, nicht der äußeren Tat. Dies kann keine Theorie erklären, die die Achtung bloß als sinn-

liches Gefühl auffaßt, wenn sie nicht schon eine Wertung nicht-sinnlichen Ursprungs voraussetzt. Man hat sich durch folgendes Argument aus dieser Schwierigkeit zu helfen versucht. Wir sympathisieren mit gewissen Handlungsweisen. Dies mag sich aus sinnlichen Gründen erklären. Daß wir aber gerade die Gesinnung schätzen, soll daher kommen, daß eine Handlung, sofern sie aus der Gesinnung hervorgeht, nicht zufällig geschieht, sondern die Erwartung rechtfertigt, daß sie sich in analogen Fällen wiederholen wird. So erklärt sich die Schätzung der Gesinnung als einer fortdauernden Tendenz zu dieser Handlungsweise. Nach einer solchen Erklärung könnte die Gesinnung aber nur als Mittel zur Hervorbringung äußerer Handlungen geschätzt werden, was den Tatsachen nicht entspricht. Auch könnte auf diese Weise nur erklärt werden, daß sich die Gesinnung einer besonders hohen Schätzung erfreut, nicht aber die Tatsache, daß die Achtung ihr allein zuteil wird. Dies ist ein Beispiel für die Unmöglichkeit, die fraglichen Gefühle zu erklären, wenn man nicht Interessen voraussetzt, die ihrerseits nicht sinnlichen Ursprungs sind.

---

5. Abschnitt.

Erörterung der allgemeinen Ergebnisse der Theorie des Interesses.

1. Kapitel.

Widerlegung des psychologischen Hedonismus.

§ 276.

Blicken wir auf die dargestellte Theorie des Interesses zurück, um uns die wichtigsten Ergebnisse zu vergegenwärtigen, durch die wir die der Theorie gestellten Probleme gelöst haben. Zu Beginn unserer Untersuchung hatten wir einige Sätze gefunden, von denen wir noch dahingestellt sein lassen mußten, ob auch ihre Umkehrungen richtig seien. (§ 179.) Diese Sätze waren:

1. Alle mittelbaren Interessen sind reflektierte.
2. Alle intuitiven Interessen sind unmittelbare.
3. Alle unmittelbaren sinnlichen Interessen sind intuitive.

Wir hatten uns die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob auch die Umkehrungen dieser Sätze richtig sind, sowie insbesondere auch die Frage, ob es intellektuelle oder reine Interessen gibt; denn die Existenz sinnlicher Interessen unterlag von Anfang an keinem Zweifel.

Wir haben in der Theorie des Interesses nachgewiesen, *daß alle intuitiven Interessen sinnlich sind.* Es gibt keine intellektuelle Lust. Auch die sogenannte Lust am Guten und Schönen ist eine sinnliche Lust.

Auf der anderen Seite haben wir aber auch nachgewiesen, *daß es intellektuelle Interessen gibt.* Die Existenz von solchen steht jetzt außer Frage.

Wir haben weiterhin gefunden, *daß alle reflektierten Interessen mittelbare Interessen sind.* Wir haben alle reflektierten Interessen zurückgeführt auf unmittelbare Interessen.

Diese drei Sätze können wir, gemäß der grundlegenden Bedeutung, die ihnen für den gesamten Aufbau der Theorie des Interesses zukommt, kurz die *Hauptsätze* der Theorie des Interesses nennen.

§ 277.

Hier kommen wir nun auf ein paradox erscheinendes Ergebnis. Wenn alle reflektierten Interessen mittelbare sind, so kann die Reflexion nicht die Quelle einer besonderen Art von Interessen sein. Wenn aber alle intuitiven Interessen sinnlich sind, so scheint es, daß neben der Reflexion keine Quelle von Interessen übrig bleibt außer der sinnlichen Lust. Wie kann es dann aber intellektuelle Interessen geben?

Dies ist im Grunde dasselbe Problem, das wir an die Spitze unserer Untersuchung gestellt hatten und dessen Lösung die Aufgabe der Theorie sein sollte. Ich hatte dort (§ 190) ein Schema angegeben, in dem diese Paradoxie zum Ausdruck kommt. Auf der einen Seite wird aus dem sinnlichen Ursprung aller Lust geschlossen, daß alle Interessen sinnlichen Ursprungs sind, denn aus der bloßen Reflexion können keine Interessen entspringen. Auf der anderen Seite wird aus der Existenz intellektueller Interessen geschlossen, daß es eine intellektuelle Lust gibt. Es scheint, daß eine Lust zu Grunde liegen muß als Quelle der intellektuellen Interessen, denn aus der bloßen Reflexion können diese nicht entspringen.

Wir sind jetzt in der Lage, diese Paradoxie aufzulösen.

Wir hatten gleich zu Anfang gefunden, daß von den Umkehrungen unserer drei trivialen Sätze wenigstens eine falsch sein muß, wenn intellektuelle Interessen möglich sein sollen. Nun hat sich in der Tat herausgestellt, daß die Umkehrung des zweiten dieser Sätze falsch ist. *Nicht alle unmittelbaren Interessen sind intuitiv.* Wir haben gefunden, daß von dem Satz, wonach alle mittelbaren Interessen reflektierte sind, auch die Umkehrung richtig ist, d. h. daß alle reflektierten Interessen mittelbare sind. Und wir haben gefunden, daß auch von dem Satz, wonach alle unmittelbar sinnlichen Interessen intuitiv sind, die Umkehrung gilt, und daß also alle intuitiven Interessen sinnlich sind. Aber wir haben gefunden, daß der Satz von der Unmittelbarkeit aller intuitiven Interessen sich nicht umkehren läßt, daß also nicht alle unmittelbaren Interessen intuitiv sind. Die Voraussetzung, daß alle nicht reflektierten Interessen intuitiv seien, ist falsch. Wir haben die Existenz von unmittelbaren, nicht reflektierten Interessen nachgewiesen, die doch nicht intuitiv sind. Sie kommen uns zwar nur durch Reflexion zum Bewußtsein, entspringen aber nicht aus der Reflexion. Hiermit wird die Voraussetzung hinfällig, die jenen widerstreitenden Schlußfolgerungen zu Grunde liegt. Daraus, daß alle Lust sinnlich ist, kann ich nur dann schließen, daß alles Interesse aus sinnlicher Lust entspringt, wenn ich voraussetze, daß alles unmittelbare Interesse Lust, d. h. ein intuitives Interesse ist. Wenn ich diese Voraussetzung nicht mache, so bleibt noch die Möglichkeit eines Interesses, das gar nicht aus Lust entspringt. Ebensowenig kann ich aus der Existenz intellektueller Interessen auf die Existenz einer intellektuellen Lust schließen, wenn ich nicht voraussetze, daß jedes unmittelbare Interesse Lust, d. h. ein intuitives Interesse ist. Beide Sätze, den Satz vom sinnlichen Charakter aller Lust und den Satz von der Existenz intellektueller Interessen, können wir vereinigen,

indem wir die Voraussetzung aufheben, daß alle unmittelbaren Interessen intuitiv seien. Hiermit ist das Problem, von dem wir bei der Untersuchung des Interesses ausgingen, befriedigend gelöst.

§ 278.

Wir können sagen, daß wir damit den *psychologischen Hedonismus* in der weitesten Bedeutung des Wortes widerlegt haben, nämlich die Lehre, daß jedes Interesse aus Lust entspringt, daß also alle unmittelbaren Interessen intuitiv sind. Diese Annahme ist nicht nur charakteristisch für den praktischen Sensualismus, der alles Interesse aus sinnlicher Lust entspringen lassen will, sondern auch für den praktischen Mystizismus, wie man die Lehre nennen könnte, die die mystische Annahme einer intellektuellen Lust macht. Wir haben gezeigt, daß nicht jedes Interesse aus Lust entspringt, und damit ist die gemeinsame Voraussetzung dieser beiden Lehren widerlegt.

Das allgemeine Ergebnis unserer Theorie des Interesses ist somit die Nachweisung der Falschheit der gewöhnlichen hedonistischen Voraussetzung von dem intuitiven Charakter aller nicht reflektierten Interessen. Wir haben erkannt, daß man nur unter Verzicht auf diese dogmatische Voraussetzung den Tatsachen gerecht werden kann.

§ 279.

Wenn wir so den allgemeinen Hedonismus widerlegt haben, so bleibt doch noch eine spezielle Form der Lehre, die gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnet wird. Gewöhnlich wird unter Hedonismus die Lehre verstanden, wonach das, was wir begehren, Lust oder Beseitigung von Unlust sein müsse, oder wonach wenigstens das, was wir *unmittelbar* be-

gehren, nur Lust oder Beseitigung von Unlust sein könne, also kurz die Lehre, daß das *Ziel* alles Begehrens ein möglichst großer Überschuß von Lust über Unlust sei.

Über diese Lehre ist zu sagen, daß sie jedenfalls nicht aus einer unbefangenen Beobachtung der Tatsachen geschöpft sein kann. Wir erleben es oft genug, daß wir uns zu einer Handlung entschließen ohne Rücksicht auf die Lust, die wir vielleicht als Erfolg der Handlung erwarten können, oder sogar mit dem vollen Bewußtsein, daß sie einen Überschuß von Unlust über Lust für uns zur Folge haben wird.

Schon alle Betätigung beim Spiel und Sport gehört hierher. Wer Spiel oder Sport nur treibt, um irgend einen Zweck zu erreichen, also auch nur, um möglichst viel Lust zu gewinnen, der treibt eigentlich nicht Sport. Er tut es vielleicht, um einen Preis zu gewinnen oder um seine Gesundheit zu fördern und sich dadurch an Lust zu bereichern, aber was wir eigentlich Spiel oder Sport nennen, ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es um seiner selbst willen getrieben wird, bloß um der Betätigung unserer Kräfte willen und also ohne Rücksicht auf die dadurch entstehende Lust.

Auch die wissenschaftliche und künstlerische Betätigung entspringt aus einem Triebe, der nicht notwendig auf Lust gerichtet ist. Natürlich kann man auch Wissenschaft und Kunst treiben um eines Genusses willen, der uns als Erfolg dieser Betätigung erwünscht ist, etwa weil man dafür bezahlt wird oder um sich dadurch bei anderen Ansehen zu verschaffen. Aber man kann ohne Zweifel auch Wissenschaft und Kunst um ihrer selbst willen treiben, ohne Rücksicht auf alle dadurch zu gewinnende Lust. Gerade die ungetrübteste Freude entspringt aus der Tat um der Sache selbst willen und geht denen verloren, die bei ihrem Tun nur der Lust nachjagen.

Dasselbe sahen wir bei dem moralischen Handeln. Dieses

ist niemals ein Handeln, das aus Rücksicht auf die aus ihm entstehende Lust entspringt. Man braucht nur ein Beispiel aus diesem Gebiet heranzuziehen, um den psychologischen Hedonismus zu entkräften.

Wie kommt es dann aber, daß sich diese Lehre so lange der Herrschaft in der Psychologie erfreut hat? Dies hat verschiedene Gründe.

Ein erster Scheingrund, der zu der hedonistischen Annahme verführt, besteht in einer Zweideutigkeit der Sprache. Das Wort „Lust" hat, wie wir schon früher festgestellt haben, zwei verschiedene Bedeutungen. Man versteht darunter sowohl Lust *an* etwas als auch Lust *auf* etwas. Lust *auf* etwas ist nichts anderes als das Begehren einer Sache. Versteht man die hedonistische Behauptung so, daß alles Begehren nur besteht in der Lust auf etwas, so ist die hedonistische Behauptung richtig. In diesem Sinn erfreut sie sich ihrer Beliebtheit mit Recht, denn sie besteht dann in einer bloßen Tautologie, und Tautologien können niemals falsch sein. Aber diese Richtigkeit erkauft sie nur dadurch, daß sie nichtssagend ist. Sie bedeutet dann nicht mehr, als daß das Ziel alles Begehrens das ist, was wir begehren. Aber daraus folgt nicht, daß wir nur Lust begehren.

Ein zweiter Scheingrund liegt in der Verwechslung des *Erfolges* einer Handlung mit ihrem *Ziel*. Der Erfolg einer Handlung ist das, was durch sie bewirkt wird, ihr Ziel das, wovon wir wünschen, daß es durch sie bewirkt wird. Nun ist richtig, daß jedes Begehren dadurch, daß es befriedigt wird, Lust hervorruft. Aber daraus folgt nicht, daß das Ziel des Begehrens Lust ist, denn dieser Erfolg kann eintreten, ohne mit demjenigen identisch zu sein, wovon wir wünschten, daß es einträte.

Ein dritter Scheingrund für die hedonistische Lehre liegt in der falschen Verallgemeinerung eines an sich richtigen

Satzes. Es gibt nämlich wirklich Begehrungen, die auf Lust gerichtet sind. Aber dies gilt nicht für alles Begehren. Die Behauptung, alles Begehren habe Lust zum Ziel, beruht hiernach also auf einer voreiligen Verallgemeinerung.

Hiermit hängt noch ein weiterer Scheingrund zusammen, der die hedonistische Theorie begünstigt. Es kommt vor, daß wir bestrebt sind, eine Unlust zu beseitigen, die dadurch entsteht, daß ein Begehren unbefriedigt bleibt. In solchen Fällen wird leicht das Begehren der Beseitigung der Unlust mit dem anderen Begehren verwechselt, dessen Nichtbefriedigung die Unlust erzeugt, und das doch schon zu Grunde liegen muß, damit das Begehren der Beseitigung der Unlust entstehen kann.

Betrachten wir ein Beispiel. Das Begehren, das wir Sehnsucht nennen, ist, sofern es unbefriedigt bleibt, mit Unlust verbunden. Es gibt ein Leiden in der Sehnsucht. Dieses erzeugt dann den Wunsch nach seiner Beseitigung. Hier haben wir ein Begehren, das auf die Beseitigung von Unlust gerichtet ist. Dieses ist dann aber ein neues, von der Sehnsucht verschiedenes Begehren. Nur dieses zweite Begehren ist auf die Beseitigung von Unlust gerichtet. Nehmen wir etwa den Fall eines Menschen, der in der Verbannung lebt und Sehnsucht nach seiner Heimat hat und an dieser unbefriedigten Sehnsucht leidet. Sein sehnsüchtiges Begehren ist dann gewiß nicht auf Lust oder Beseitigung von Unlust gerichtet. Er würde sich ja durch ein Entfliehen nach der Heimat vielleicht nur der Gefahr weit größerer Leiden aussetzen. Das Streben nach Beseitigung seines sehnsüchtigen Leidens entsteht erst aus dem sehnsüchtigen Streben. Daß hier das Begehren nach der Beseitigung der Unlust erst ein sekundäres Begehren ist, kann man auch gerade daraus ersehen, daß es sich dadurch befriedigen läßt, daß man das erste Begehren, das die Quelle der Unlust enthält, aufgibt. Wären diese beiden Begehrungen nicht verschieden, so würde

in diesem Fall die Unlust dadurch beseitigt werden können, daß man auf ihre Beseitigung verzichtet, was absurd ist.

§ 280.

Ich sagte, es gibt allerdings Begehrungen, die zum Ziel Lust haben. Dies ist der Fall im Gebiet der sinnlichen Interessen. Lust an etwas oder Gefallen an einem Gegenstand ist nur möglich, sofern dieser Gegenstand uns gegeben ist. Ein Gegenstand wird aber nur begehrt, sofern er uns noch nicht gegeben ist. Wenn also das Ziel des Begehrens in der Lust an etwas oder einem Gefallen liegen soll, so muß das Interesse von dem Gegebensein des Gegenstandes abhängen, und das ist nur möglich bei dem sinnlichen Interesse. Nur das sinnliche Interesse ist ein singuläres. Es bezieht sich auf einen einzelnen gegebenen Gegenstand. Die reinen Interessen sind nicht singulär, sondern allgemein. Sie beziehen sich ursprünglich nur auf eine *Klasse* von Gegenständen und auf einen einzelnen Gegenstand nur, sofern er ein Element dieser Klasse ist. Die reinen Interessen sind also nicht vom Gegebensein der einzelnen Gegenstände abhängig.

Ein Gegenstand gefällt uns in sittlicher Beziehung, sofern er Element einer Begriffsklasse ist. Bei dem ästhetischen Interesse ist die Klasse zwar keine Begriffsklasse, sondern eine Klasse von Gegenständen, die eine bestimmte anschauliche Form haben. Es bezieht sich daher auf einen einzelnen Gegenstand nur, sofern er eine bestimmte anschauliche Form hat. Diese anschauliche Form läßt sich auch ohne das wirkliche Gegebensein des Gegenstandes beurteilen. Der Gegenstand braucht dazu nicht sinnlich gegeben zu sein, sondern es genügt, ihn in der Phantasie vorzustellen. Das ästhetische Interesse ist also auch von dem Gegebensein des Gegenstandes unabhängig.

Sowohl das sittliche wie das ästhetische Interesse enthalten daher die Möglichkeit zu Begehrungen und Antrieben, die nicht von einem zu Grunde liegenden Gefallen abhängen.

Bei dem sittlichen Interesse verhält es sich sogar umgekehrt: Das Interesse ist hier selbst erst der Grund der Existenz des Gegenstandes. Der Gegenstand des sittlichen Interesses ist die gute Handlung. Die gute Handlung ist aber eine solche, die aus einem sittlichen Antriebe entspringt, d. h. sie setzt schon ein sittliches Begehren voraus. Der Gegenstand des sittlichen Interesses wird also nur durch das sittliche Interesse selbst möglich. Das sittliche Interesse kann daher nicht von dem Gegebensein des Gegenstandes abhängen. Das Gefallen ist hier erst möglich auf Grund eines schon vorhergehenden Begehrens. Denn der Gegenstand des Gefallens ist hier selbst erst ein Produkt des Begehrens.

Bei dem ästhetischen Interesse sind Gefallen und Begehren unabhängig von einander möglich; denn der Gegenstand des Interesses kann hier ebensowohl ein bloßer Phantasiegegenstand sein als ein sinnlich gegebener. Je nachdem er jenes oder dieses ist, ist das ästhetische Interesse unmittelbar ein Begehren oder ein Gefallen.

Wir können also sagen: Bei dem sinnlichen Interesse gründet sich Begehren auf Gefallen, bei dem sittlichen Interesse Gefallen auf Begehren. Bei dem ästhetischen Interesse sind Gefallen und Begehren unabhängig von einander möglich.

2. Kapitel.

Widerlegung der subjektivistischen Wertlehre.

§ 281.

Auch noch in einer anderen Beziehung wird ein Rückblick auf die allgemeinen Ergebnisse der Theorie des Interesses nützlich sein. Es ist für die dargestellte Theorie charakteristisch, daß sie die Möglichkeit einer Objektivität von Interessen behauptet. Interessen können danach in gleicher Weise objektiv sein wie Erkenntnisse, die sich auf das Dasein der Dinge beziehen. Interessen werden wiedergegeben in Werturteilen, und diese können so gut wahr oder falsch sein wie die Urteile über das Dasein von Dingen.

Ehe ich auf die Schwierigkeiten näher eingehe, die man in dieser allgemeinen Behauptung zu finden geneigt sein wird, will ich auf eine hiermit zusammenhängende wichtige Folge hinweisen, durch die ein Hauptsatz der Theorie des Interesses, der Satz von der Mittelbarkeit aller reflektierten Interessen, sich als fruchtbar erweist. Wir hatten in der Exposition gefunden, daß unsere ethischen Urteile die Voraussetzung einschließen, es gäbe zwei Arten von Interessen, nämlich an und für sich bewußte Interessen einerseits und gewisse andere, die sich nur bei hinreichender Einsicht in den Wert ihres Gegenstandes geltend machen, und die wir daher, insofern sie nur in der Form eines Werturteils möglich sind, reflektierte Interessen genannt haben.

Wir fanden damals, daß nach unseren tatsächlichen ethischen Urteilen diese reflektierten Interessen den anderen gegenüber gewissermaßen im Nachteil sind, insofern als die unmittelbare sinnliche Lust ihrer Stärke nach immer in einem adäquaten Verhältnis zum Wert ihres Gegenstandes steht, während die reflektierten Interessen dem Wert ihres

Gegenstandes nicht notwendig adäquat sind. Wir fanden, daß wir demgemäß zwischen dem faktischen und dem wahren Interesse noch unterscheiden müssen, und daß es daher kein Widerspruch ist, wenn wir sagen: jemand interessiere sich für etwas, was nicht in seinem wahren oder wohlverstandenen Interesse liegt. Wir fanden auch, daß wir bei der Bestimmung der Materie der Pflicht auf das wahre Interesse des anderen Rücksicht nehmen, d. h. daß wir unsere Pflicht gegen ihn so beurteilen, als ob er neben dem Interesse, das er wirklich hat, ein anderes, vielleicht entgegengesetztes und größeres Interesse hätte, über das er sich nur selbst nicht klar ist, und das von uns nicht weniger Rücksicht verlangt als das, das er wirklich hat.

Wir finden jetzt, daß diese Vorstellung eines zwar vorhandenen, aber nicht notwendig bewußten Interesses, deren wir uns damals nur hypothetisch bedient hatten, keine bloße Fiktion ist, sondern einen tieferen Grund hat. Es verhält sich wirklich so, daß neben den unmittelbar bewußten Interessen noch andere existieren, nämlich die von mir *ursprünglich dunkel* genannten Interessen, woraus sich denn ohne weiteres erklärt, daß wir uns für verpflichtet halten, diese ebenso wie jene zu achten. Denn durch das Interesse eines Menschen bestimmt sich, was für ihn Wert hat, und nur insofern ist es für uns ein Gegenstand der Achtung, unabhängig davon, ob und wie weit er sich selbst darüber klar ist. Durch die Unterscheidung des reflektierten Interesses von dem ihm zu Grunde liegenden unmittelbaren verstehen wir auch, inwiefern man mit Recht von *wahren* und von *vermeintlichen* Interessen sprechen kann. Die Interessen, die nur durch Reflexion zum Bewußtsein kommen, machen Anspruch auf objektive Geltung, und insofern dieser Anspruch im Urteil zu Tage tritt, ist er der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt. Denn das reflektierte Interesse braucht mit dem unmittel-

baren Interesse nicht notwendig übereinzustimmen, und diese Nichtübereinstimmung ist das, was wir einen *praktischen Irrtum* nennen können. Genau wie ein Erkenntnisurteil irren kann dadurch, daß es mit der unmittelbaren Erkenntnis nicht übereinstimmt, so kann auch ein Werturteil, also ein reflektiertes Interesse, irren dadurch, daß es nicht mit dem unmittelbaren Interesse übereinstimmt. Durch die Möglichkeit dieser Nichtübereinstimmung erklärt sich die Abweichung des wirklichen Interesses vom wahren.

§ 282.

Die Ansicht, wonach Werturteile ebensogut wahr oder falsch sein können wie Urteile über das Dasein der Dinge, wird jedem selbstverständlich erscheinen, der sich an seine wirklichen Erlebnisse hält, ohne sie erst auf Grund einer vorgefaßten philosophischen Meinung umzudeuten. Erst dem, der über seine Werturteile zu philosophieren anfängt, erscheint es paradox, daß es möglich sein soll, einem Gegenstande objektiven Wert beizulegen. So kommt man zu der Meinung, daß der Wert eines Gegenstandes nur in einer Beziehung des Gegenstandes zu dem wertenden Subjekt bestehe. Diese Meinung, die ich kurz die *subjektivistische Wertlehre* nennen will, läßt sich auf verschiedene Mißverständnisse zurückführen.

Sie ist zunächst eine unvermeidliche Folge des allgemeinen hedonistischen Vorurteils, das wir schon widerlegt haben. Wenn man davon ausgeht, daß alle Interessen aus Lust entspringen, und dabei den sinnlichen Charakter aller Lust berücksichtigt, so muß man zu der Konsequenz kommen, daß es keine objektiven Werte gibt, d. h. keine solchen, die unabhängig von der Beziehung zum wertenden Subjekte bestehen. Der Wert des Angenehmen ist in der Tat ein subjektiver Wert in dem Sinne, daß er nur in der Wirkung des Gegen-

standes auf den Empfindungszustand des Subjekts zu suchen ist. Einem Gegenstande kommt der Wert, den wir mit dem Wort „angenehm“ bezeichnen, nur insofern zu, als er das Subjekt in einen gewissen Empfindungszustand versetzt, und dieser Empfindungszustand kann bei dem einen Subjekt lustvoll, bei einem anderen unlustvoll sein. Der Wert des Gegenstandes ist hier also nur subjektiv bestimmt, nämlich nur insofern, als der Gegenstand *Gegenstand eines Interesses ist.*

Bei den reinen Interessen verhält es sich anders. Sie beziehen sich nicht auf den Empfindungszustand des Subjekts des Interesses, sondern unmittelbar auf den Gegenstand. Der schöne Gegenstand und die gute Handlung erhalten unmittelbar ihren Wert, und ein solches Werturteil nimmt keinerlei Rücksicht auf den Zustand des Beurteilers. Der Gedanke an das urteilende Subjekt spielt in diesem Werturteil überhaupt keine Rolle. Aber diese Tatsache muß verkannt werden, wenn man von der Annahme ausgeht, daß alle Interessen aus Lust entspringen. Es gäbe dann nur Interessen am Angenehmen, also am subjektiv Wertvollen.

§ 283.

Ein zweiter Scheingrund, aus dem die subjektivistische Wertlehre entspringt, ist die Verwechslung von Inhalt und Gegenstand des Interesses. Der Gegenstand des Interesses ist das, worauf sich das Interesse bezieht, dasjenige also, dem durch das Interesse ein Wert zuerkannt wird. Die subjektivistische Wertlehre erklärt nun den Wert, indem sie sagt: „Ein Gegenstand hat Wert“ bedeutet: „der Gegenstand erregt unser Gefallen“ oder auch: „er ist geeignet, unser Gefallen zu erregen“. Dann gibt es natürlich keine Objektivität von Werten, denn derselbe Gegenstand kann dem einen gefallen und dem anderen mißfallen oder auch uns selbst zu einer

Zeit gefallen, zu einer anderen mißfallen, und es könnte höchstens von größerer oder geringerer subjektiver Allgemeingültigkeit, nie aber von einer wirklichen Objektivität der Werte die Rede sein. Die subjektivistische Erklärung des Begriffes „Wert" ist schon aus rein logischen Gründen unhaltbar. Was heißt es nämlich: ein Gegenstand gefällt uns oder ist geeignet, unser Gefallen zu erregen? So viel ist jedenfalls klar, daß das Gefallen an einem Gegenstand immer eine Wertung des Gegenstandes bedeutet. Das heißt aber nichts anderes, als daß wir dem Gegenstande einen Wert zuschreiben. Die subjektivistische Wertdefinition ist also eine offenbare Zirkeldefinition. Wenn man nämlich in ihr für „Gefallen" das einsetzt, was dieses Wort bedeutet, so erhält man folgenden Wortlaut der subjektivistischen Wertdefinition: „Wert hat ein Gegenstand, dem wir Wert zuschreiben oder der dazu geeignet ist, für wertvoll gehalten zu werden." Der Begriff „Wert" wird hier also gar nicht erklärt, sondern nur versteckter Weise durch einen anderen Ausdruck eingeführt und dadurch in seiner wahren Bedeutung unkenntlich gemacht. Die vermeintliche Bescheidenheit des Standpunktes der subjektivistischen Wertlehre, die sich darauf beschränkt, statt objektive Werturteile zu fällen, nur subjektive Aussagen über das Gefallen des Beurteilers zu machen, erweist sich hiernach als ein innerer Widerspruch. Wenn jemand sagt: „Ich behaupte nicht, daß der Gegenstand Wert hat, sondern nur, daß er mir gefällt," so lügt er, oder er weiß nicht, was er sagt. Denn entweder ist es wahr, — wie er behauptet, — daß der Gegenstand ihm gefällt, dann erkennt er ihm eben damit einen Wert zu, und es ist *nicht wahr*, wenn er hiervon das Gegenteil sagt. Oder aber, es ist wahr, wenn er behauptet, er erkenne dem Gegenstand keinen Wert zu. Dann ist es nicht wahr, daß ihm der Gegenstand gefällt, und es ist also *unwahr*, wenn er hiervon das Gegenteil sagt.

Ähnlich ist die andere subjektivistische Wertdefinition zu beurteilen, wonach der Wert eines Gegenstandes dadurch erklärt wird, daß wir den Gegenstand begehren oder daß der Gegenstand begehrenswert ist. Der Zirkel tritt hier zwar nur bei der zweiten Ausdrucksweise bestimmt hervor, wenn nämlich der Wert des Gegenstandes dadurch erklärt wird, daß der Gegenstand begehrens*wert* ist. Der Begriff des *Begehrens* ist in der Tat von dem des *Wertens* noch zu unterscheiden. Aber diese beiden Begriffe sind nicht nur verschieden, sondern sie decken sich auch nicht einmal gegenständlich; denn das, was wir meinen, wenn wir etwas wertvoll nennen, ist keineswegs immer dasselbe, was wir meinen, wenn wir sagen, daß es begehrt wird. Wollte man aber die Festsetzung treffen, das *Wort* „wertvoll" nur noch für dasjenige zu gebrauchen, wovon wir sonst sagen, daß es begehrt wird, so bleibt der *Begriff*, den wir *sonst* durch das Wort „wertvoll" bezeichnen, ganz unberührt: er wird dadurch nicht aus der Welt geschafft und hört nicht auf, von dem Begriff, der nach dieser neuen Festsetzung durch das Wort „wertvoll" bezeichnet wird, verschieden zu sein. Die Erklärung läuft also auf ein bloßes Wortspiel hinaus.

§ 284.

Manche werden ferner auf die subjektivistische Werttheorie geführt durch die Tatsache, daß die Werte, insofern sie Gegenstände von Interessen sind, „*Werte für jemand*" sind. Offenbar spielen die Werte, die zur Schönheit des Lebens eines bestimmten Menschen beitragen, für ihn eine besondere Rolle. Sie stehen in besonderer Beziehung zu seinem Willen, indem auf ihre Realisierung Antriebe gerichtet sein können. Aus dieser *Zuordnung* der Werte zu einer bestimmten Person aber darauf zu schließen, daß die Werte hinsichtlich ihrer Existenz oder ihrer Größe nicht unabhängig von aller sub-

jektiven Willkür feststånden, wäre ein offenbarer Trugschluß. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb ein objektiver Wert nicht Gegenstand eines Interesses sein könnte oder warum nicht dem Leben eines Menschen ein objektiver Wert zukommen sollte.

§ 285.

Ein viertes Mißverständnis endlich, das der subjektivistischen Wertlehre zu Grunde liegt, ist das, was ich das erkenntnistheoretische Vorurteil (§ 22) genannt habe. Dieses geht aus von dem Postulat, daß nur das als gültig anzuerkennen sei, was sich beweisen läßt. Ein *Beweis* für die Objektivität der Werte ist in der Tat unmöglich. Er könnte nämlich ein Werturteil nur auf ein anderes Werturteil zurückführen, womit für die Objektivität der Werte nichts gewonnen wäre. Ein solcher Beweis war auch keineswegs der Zweck der dargestellten Theorie des Interesses. Was diese Theorie bezweckt, ist vielmehr nur der Beweis, daß wir unmittelbar objektive Werte voraussetzen. Dieser Beweis ist nämlich identisch mit dem Beweis der Existenz reiner unmittelbarer Interessen oder einer reinen praktischen Vernunft. Mit ihm ist unmittelbar die *Deduktion* der Objektivität der Werte gegeben. Wollte man aus der Unbeweisbarkeit der Objektivität der Werte auf die Subjektivität aller Werte schließen, so würde man nur wieder voraussetzen, daß das allein gültig ist, was sich beweisen läßt. Diese Voraussetzung schließt aber einen Widerspruch ein. Denn der Beweis ist immer nur ein mittelbares Begründungsverfahren und also nur da anwendbar, wo schon eine von allen Beweisen unabhängig geltende Wahrheit vorausgesetzt wird.

§ 286.

Nun bedeutet die Annahme der objektiven Werte natürlich nicht, daß wir uns in Werturteilen nicht auch irren könnten, daß die Behauptung, einem Gegenstande komme Wert zu, nicht auch falsch sein könne. Die Möglichkeit des Irrtums ist durch die Behauptung der Objektivität der Werte ebensowenig ausgeschlossen, wie durch die Behauptung der Möglichkeit objektiver Erkenntnisurteile ausgeschlossen ist, daß Urteile über das Dasein von Dingen falsch sein können. Irrtum findet auch statt im Gebiete der theoretischen Wissenschaften. Aber daraus wird im Ernst niemand schließen, daß es keine Wahrheit in diesen Wissenschaften geben könne. Dann werden wir aber auch daraus, daß Werturteile irrig sein können, nicht schließen dürfen, daß keine objektive Werterkenntnis möglich sei. Die Frage, ob bestimmte Werturteile richtig oder irrig sind, kann nur dadurch entschieden werden, daß man untersucht, ob sie sich begründen lassen, so wie auch die Wahrheit mathematischer oder naturwissenschaftlicher Urteile nur dadurch entschieden werden kann, daß man diese Urteile begründet. Man begründet ein Urteil, indem man es auf eine unmittelbare Erkenntnis zurückführt. So wird denn auch ein Werturteil dadurch begründet, daß wir es auf ein unmittelbares Interesse zurückführen, mit dem es übereinstimmt. Zu einer solchen Begründung diente uns unsere Theorie des Interesses. Wir haben durch sie die sittlichen und ästhetischen Werturteile auf unmittelbare Interessen zurückgeführt und damit ihre Begründung abgeschlossen. Die Übereinstimmung mit dem unmittelbaren Interesse ist für uns das notwendige und hinreichende Kriterium der Wahrheit von Werturteilen. In dem Existenzbeweise für ein solches unmittelbares Interesse, das den sittlichen und ästhetischen Werturteilen zu Grunde liegt, besteht die Deduktion

dieser Urteile. Auf die Frage, ob nicht auch das unmittelbare Interesse irrig sein könne, in dem Sinne, daß der fragliche Wert dem Gegenstande nicht objektiv zukäme, dürfen wir uns gar nicht einlassen. Wenn nämlich wahr ist, daß wir ein reines nicht reflektiertes Interesse besitzen, so können wir nicht zweifeln, ob es objektive Werte gibt. Denn das Faktum dieses Interesses schließt die Überzeugung von der Objektivität der ästhetischen und sittlichen Werte ein. Wer dieses Faktum anerkennt, kann also, wenn er sich nur selbst versteht, nicht an dem Bestehen objektiver Werte zweifeln. Der Existenzbeweis für die reine praktische Vernunft ist also wirklich eine hinreichende Begründung der sittlichen und ästhetischen Urteile und macht jede weitere Begründung ihrer objektiven Gültigkeit entbehrlich.

---

6. Abschnitt.

Untersuchung des Wollens.

1. Kapitel.

Untersuchung der Antriebe.

§ 287.

Mit der Untersuchung des Interesses ist die Aufgabe der Theorie der praktischen Vernunft nicht vollständig gelöst, denn das Interesse ermöglicht für sich noch nicht ein Handeln. Handeln ist zwar nur möglich durch Antriebe, also dadurch, daß ein Interesse an dem Gegenstande einer Vorstellung entsteht. Das Interesse ist also eine notwendige Bedingung der Möglichkeit des Handelns, aber darum noch keine hinreichende. Das Interesse macht das Handeln nur möglich, insofern es auf den Willen wirkt. Zur Vollständigkeit einer Theorie der praktischen Vernunft ist also auch noch eine Untersuchung des Wollens erforderlich.

Der Ausdruck „Wollen" wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Man versteht unter Wollen oft nur das *Begehren* einer Sache. Wollen ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit Wünschen, Verlangen, Erstreben. Alles, was man Drang, Hang, Trieb, Begierde, Bedürfnis nennt, gehört in diesem Sinne zum Wollen. In dieser Bedeutung ist das Wollen aber nur eine Äußerung des Interesses und kein eigenes, ursprüngliches Vermögen, das zu dem Vermögen des Interesses noch hinzukäme, wie manche Psychologen angenommen haben. Was zum Interesse noch hinzukommt, um das Handeln zu ermöglichen, ist

erst der Wille, auf den das Interesse wirkt, und dessen Äußerung wir in bestimmterer Bedeutung, zur Unterscheidung vom bloßen Begehren, *Entschluß* nennen. Was uns also noch fehlt, ist eine Theorie des Entschlusses.

Wir können uns den Unterschied dieser beiden Bedeutungen des Wortes „Wollen“ in folgender Weise klar machen. Der Gegenstand eines Entschlusses, d. h. das, wozu wir uns entschließen, kann immer nur eine Handlung sein und zwar nur unsere eigene Handlung. Wenn jemand sagt, er wolle, daß ein anderer etwas tue, so drückt er damit keinen Entschluß aus, sondern nur ein Begehren. *Ich* kann mich nicht dazu entschließen, daß ein *anderer* etwas tut. Ich kann nur wünschen oder verlangen, daß er es tue, aber entschließen muß er sich selbst dazu.

In der Bedeutung des Wortes „Wollen“, in der es mit dem Worte „Begehren“ denselben Sinn hat, spricht man ferner auch von Unwillen oder Widerwillen. Dieses bedeutet dann nur so viel wie Abneigung oder Widerstreben. Beim Entschluß gibt es keine solche Polarität des Verhaltens. Wir können uns zu etwas entschließen oder auch nicht dazu entschließen, wir können uns zu einer Handlung entschließen und wir können uns auch zu der Unterlassung der Handlung entschließen, aber einen negativen Entschluß in einem anderen Sinne gibt es nicht. Beim Begehren gibt es dagegen wirklich einen eigenen dem positiven Begehren entgegengesetzten Akt. Es zeigt sich als Streben und Widerstreben, Wünschen und Verwünschen und wie die ähnlichen Ausdrücke lauten. Das Widerstreben ist weder nur das Unterlassen eines Strebens noch auch nur das Streben nach einem Unterlassen. Ich habe schon früher gezeigt, daß diese Polarität beim Begehren auf seine Zugehörigkeit zum Interesse schließen läßt. (§ 168, 170.)

Auch das Verhältnis von Antrieb und Begehrung hatten wir schon klargestellt. (§ 167.) Im engeren Sinne des Wortes

bedeutet Antrieb dasselbe wie Begehrung. Das Wort „Antrieb" hat aber einen weiteren Sinn, wonach alles ein Antrieb genannt werden kann, was uns zum Handeln antreibt. In diesem Sinne ist jedes Interesse, sofern es auf den Willen wirkt, ein Antrieb. Aber auch eine bloße Vorstellung wird zum Antrieb, sofern sie nur mit einem solchen Interesse an ihrem Gegenstand verbunden ist. Antriebe brauchen hiernach nicht notwendig Begehrungen zu sein. Sie können auch bestehen in Lust- oder Unlustgefühlen oder in bloßen Wertgefühlen ästhetischer oder sittlicher Art oder auch in bloßen Vorstellungen, auf deren Gegenstand sich ein solches Gefühl richtet. Wenn aber ein solcher Antrieb nicht selbst ein Begehren ist, kann er nur *mittelbar* auf den Willen wirken, nämlich nur durch Vermittlung eines Begehrens. Antriebe sind also ohne Begehrungen unmöglich. Dies bedarf aber freilich insofern noch einer näheren Begründung, als die Existenz besonderer Akte des Begehrens in dem eben erklärten Sinne häufig bestritten worden ist.

§ 288.

Fragen wir also zunächst, ob, wie manche behaupten, in dem, was man gewöhnlich Begehren nennt, nichts weiter enthalten ist als gewisse Vorstellungen, die von Gefühlen begleitet sind, oder ob es ein davon verschiedenes eigenes Phänomen des Begehrens gibt.

Die Selbstbeobachtung entscheidet diese Frage dahin, daß das Hinzutreten bloßer Gefühle zu Vorstellungen nicht genügt, um ein Begehren möglich zu machen. Denn erstens gibt es Gefühle des Gefallens, die ohne alles Begehren auftreten. Z. B. gibt es ein Schwelgen in Phantasievorstellungen, das sich in der bloßen Lust an diesen Vorstellungen erschöpft, ohne daß ein Begehren eintritt. Zweitens gibt es ein Begehren

ohne Gefühle des Gefallens, z. B. bei der Neugierde und bei dem ungeduldigen Streben überhaupt. Man kann dieses Begehren auch nicht dadurch auf Gefühle zurückführen, daß man sagt, es liege hier eine Unlust vor und deren Beseitigung werde begehrt, denn die Unlust, die hier zu beseitigen wäre, setzt ihrerseits schon ein Begehren voraus. Sie ist erst Folge eines unbefriedigten Begehrens. Nun kann zwar ein Begehren hinzutreten, das auf die Beseitigung der Unlust gerichtet ist. Dieses ist aber ein neues Begehren, wie sich wieder dadurch zeigt, daß es befriedigt werden kann durch die Beseitigung des ersten Begehrens. Aber auch *dieses* Begehren *ist* nicht die Unlust, sondern tritt erst als deren Folge ein. Die bloße Unlust an und für sich enthält noch nicht das Begehren ihrer Beseitigung.

Es ist überhaupt nicht einzusehen, wie die bloße Lust an etwas für uns ein Antrieb zum Handeln sein könnte. Wenn unser Zustand schon lustvoll ist, so werden wir mit ihm zufrieden sein, und es muß erst ein eigener Antrieb hinzutreten, wenn wir einen neuen Zustand herbeiwünschen sollen. Ein solcher Antrieb entsteht erst durch das Verlangen, den lustvollen Zustand zu erhalten. Dieser Antrieb richtet sich also auf eine spätere Lust. Er hat diese nur zum Gegenstand und ist mit ihr ebensowenig identisch wie mit der Lust an dem gegenwärtigen Zustand. Die bloße Lust an dem gegenwärtigen Zustand würde für sich gar nicht erklären, wie es zu einem Handeln kommen kann. Ebenso entsteht aus der Unlust an einem gegenwärtigen Zustand freilich das Verlangen nach einem weniger unlustvollen Zustand. Aber dieses Verlangen ist doch nicht die Unlust an dem gegenwärtigen Zustand. Sie bezieht sich nicht auf den gegenwärtigen, sondern auf einen späteren Zustand.

Bei der Behauptung, daß alles Begehren auf Lustgefühle zurückgehe, wird zweierlei vermengt. Man muß unterscheiden

zwischen der Lust an einer Vorstellung, also der Lust, die sich auf eine Vorstellung als ihren Gegenstand bezieht, und der Lust, die wir nur vorstellen, die also selbst nur Gegenstand einer Vorstellung ist. Wenn wir uns z. B. vorstellen, daß wir uns durch eine bestimmte Handlung Lust verschaffen, so ist die von der Handlung erwartete Lust nur vorgestellt. Wir *haben nicht* diese Lust, sondern erwarten nur, sie zu haben. Die Vorstellung der erwarteten Lust ist nicht selbst eine Lust. Die nur vorgestellte Lust kann, da sie noch gar nicht da ist, auch nicht das Begehren der Handlung erklären. Wollte man also die fragliche Theorie des Begehrens auf die Form bringen, daß man sagt, das Begehren gehe zurück auf die Vorstellung einer von der Handlung erwarteten Lust, so würde hier nicht die Lust, sondern die Vorstellung das Begehren ausmachen. Es gibt nun aber, wie wir schon festgestellt haben, Begehrungen, die sich nicht auf eine erwartete Lust beziehen. (§ 279.) Es ist also sicher die Theorie auch in dieser Form falsch.

Das Begehren bestimmt den Willen zum Handeln. Es ist aber weder der Fall, daß die bloße Lust, noch auch, daß die Vorstellung einer Lust den Willen zum Handeln bestimmt. Daß dieses unmöglich ist, läßt sich auch noch durch eine andere Überlegung zeigen. Es kommt vor, daß mehrere Antriebe mit einander in Konflikt sind, wo dann nur einer von ihnen den Willen zum Handeln bestimmen kann. Wir können uns nur für das Ziel des einen entscheiden. Es muß also an den Antrieben etwas geben, wodurch der Antrieb, der den Willen bestimmt, vor den anderen ausgezeichnet ist. Man kann sagen, dieses Moment, das denjenigen Antrieb, der den Willen bestimmt, auszeichnet, sei die größere Stärke des Antriebes. In der Tat finden wir, wenn wir uns beobachten, daß wir dem stärkeren Antriebe folgen. Es ist aber die Frage, was hier unter dem „stärkeren Antrieb“ zu verstehen ist. Es

ist jedenfalls nicht wahr, daß das stärkere Lustgefühl den Willen zum Handeln bestimmt. Es ist, wie die Erfahrung lehrt, wohl möglich, daß wir bei einem Konflikt der Antriebe der stärkeren Lust entgegen handeln, sowohl entgegen der stärkeren gegenwärtigen Lust als auch der nur erwarteten. Das, wonach sich der Wille zum Handeln bestimmt, ist also weder die größere Stärke einer gegenwärtigen Lust noch der, die wir erwarten. Beides läßt sich widerlegen durch den Hinweis auf die Fälle, in denen wir um der Pflicht willen unserer Neigung entgegen handeln. Es kommt vor, daß wir uns durch eine Pflicht zu einer Handlung bewegen lassen in dem vollen Bewußtsein, dadurch sowohl einem gegenwärtigen wie auch einem zukünftigen Übergewicht von Lust zu entsagen. Unser Entschluß wird in solchen Fällen gewiß nicht durch die stärkere Lust bestimmt, und er ist auch unabhängig von der Rücksicht auf eine zu erwartende stärkere Lust.

Läßt sich nicht aber die Theorie, wonach das Begehren kein eigenes Phänomen ist, durchführen, wenn man noch die *Wertgefühle* zu den Lustgefühlen hinzunimmt? In dem eben angeführten Falle liegt der Bestimmungsgrund des Entschlusses zwar nicht in einer Lust. Daraus folgt aber noch nicht, daß er in einem besonderen Akte des Begehrens zu suchen ist. Der Antrieb liegt ja in diesem Fall im Pflichtgefühl, und man könnte meinen, daß dieses den Willen bestimmt, weil es stärker ist als die ihm widerstreitenden Lustgefühle. Aber was soll man sich unter der größeren Stärke des Pflichtgefühls denken? Das Pflichtgefühl ist, solange man wenigstens darunter das Bewußtsein des Sollens versteht, im Unterschied von den Lustgefühlen ein Urteilsakt. Man kann aber nicht von größerer oder geringerer Stärke eines Urteils reden. Wenn man also nicht das Pflichtgefühl wieder mit einer besonderen Art der Lust verwechseln will, so fehlte hier bei der Konkurrenz von Lust- und Pflichtgefühlen das-

jenige Moment, hinsichtlich dessen diese konkurrierenden Antriebe vergleichbar wären und hinsichtlich dessen der eine dem anderen gegenüber als stärker ausgezeichnet wäre.

Man könnte meinen, es käme für die Bestimmung des Willens auf die Größe des gefühlten Wertes an, der Entschluß richte sich also nach dem größeren Werte. Aber auch diese Annahme widerspricht den Tatsachen. Wir können entgegen der Vorstellung des größeren Wertes handeln. Wir können, worauf ich schon wiederholt hingewiesen habe, bei voller Klarheit darüber, daß eine bestimmte Handlung wertvoller ist als eine andere, uns dennoch zu dieser anderen entschließen; sonst gäbe es keine bewußt pflichtwidrigen Handlungen.

Es liegt vielleicht auch nahe, anzunehmen, das Moment, das für die Willensbestimmung entscheidend ist, finde sich in dem Grade der den Gegenständen der einzelnen Antriebe zugewandten Aufmerksamkeit. Wir würden dann demjenigen Antrieb folgen, dessen Gegenstand unsere Aufmerksamkeit am stärksten auf sich zieht. Aber auch diese Annahme wird durch die Tatsachen widerlegt. Es kommt oft genug vor, daß, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Ziel gerichtet halten, wir dennoch von einem anderen Interesse, das sozusagen im Hintergrunde unseres Bewußtseins lauert, überwältigt werden. Ich sage nicht, daß das Maß der Zuwendung der Aufmerksamkeit ohne Einfluß auf die Stärke der Interessen ist, aber die Fälle der angegebenen Art beweisen doch, daß die Stärke des Interesses nicht zusammenfällt mit dem Maße der seinem Gegenstand zugewandten Aufmerksamkeit.

Ein letzter Ausweg läge endlich in der Meinung, das Begehren bestehe in nichts anderem als in der Einwirkung der Gefühle auf den Willen. Dann wäre jedoch das, was wir „Begehren“ nennen, nichts, was wir als ein wirkliches Geschehen in uns erleben könnten, nichts, was sich faktisch vor-

finden und beobachten ließe, sondern ein bloß gedachtes Verhältnis der Gefühle zum Entschluß. Es verhält sich aber nicht so, sondern das Wort „Begehren" bezeichnet etwas, was wir wirklich erleben, und nicht ein bloß gedachtes Verhältnis zweier Erlebnisse. Nach dieser Auffassung würde ferner unter dem „stärksten" Antrieb derjenige zu verstehen sein, der den Entschluß bestimmt. Hierdurch würde aber der Satz, daß der Wille durch den stärksten Antrieb bestimmt wird, nichtssagend werden, denn der stärkste Antrieb wäre ja nur als derjenige *definiert*, der den Willen bestimmt. Diese Ansicht liefe daher nur auf die Tautologie hinaus, daß der Wille durch denjenigen Antrieb bestimmt wird, der den Willen bestimmt. Es fehlt hier also gerade die Angabe desjenigen Momentes, durch das der Bestimmungsgrund des Willens ausgezeichnet ist, und ohne das von einem Bestimmungsgrund des Willens in Wahrheit gar nicht die Rede sein könnte. Der Entschluß würde dann vielmehr völlig gesetzlos sein, und es hätte keinen Sinn, zu sagen, daß er durch den stärksten Antrieb bestimmt wird.

Wir müssen also schließen, daß es ein eigenes Moment gibt, das den Antrieb, der den Willen bestimmt, den anderen gegenüber auszeichnet und das nicht liegen kann in bloßen Lust- oder Wertgefühlen oder dem Wert des Gegenstandes des Antriebs oder der dem Gegenstand zugewandten Aufmerksamkeit oder dem Verhältnis irgend eines von diesen zum Entschluß, sondern nur in einem besonderen Phänomen, das nichts anderes ist, als was wir Begehren nennen.

§ 289.

Nennt man das, was wir begehren, den *Gegenstand* des Begehrens oder auch, in weiterer Bedeutung das *Ziel* des Begehrens, so kann dieses entweder unmittelbar in Handlungen

bestehen, und ist dann das, was man auch in einem engeren Sinne des Wortes *Wollen* nennt. Oder aber der Gegenstand des Begehrens kann die *Wirkung* unserer Handlungen sein: dann nennen wir ihn *Ziel* im engeren Sinne und das Begehren selbst das *Erstreben* eines Zieles. Oder drittens, der Gegenstand des Begehrens ist weder selbst eine Handlung noch die mögliche Wirkung einer solchen: dann nennt man das Begehren einen *bloßen Wunsch*.

2. Kapitel.

Untersuchung des Entschlusses.

§ 290.

Wenn wir nun den Entschluß selbst einer näheren Untersuchung unterwerfen wollen, so ist es auch hier wieder nötig, zuerst die Existenzfrage zu erörtern. Es ist eine weit verbreitete Behauptung, daß ein eigenes Phänomen des Entschlusses nicht existiert und daß vielmehr, was wir Entschluß nennen, nur auf ein Zusammenwirken von Vorstellungen, Gefühlen und allenfalls Begehrungen zurückgeht. Der Entschluß setzt dann kein weiteres Vermögen neben Vorstellung und Interesse voraus. Der Anschein, daß beim Entschluß ein besonderes Phänomen vorliege, wird dabei in verschiedener Weise erklärt, am häufigsten dadurch, daß in uns eine Zielvorstellung auftritt und daß zu ihr auf Grund früherer Erfahrungen die Erwartung der Verwirklichung des Zieles tritt.

Nun ist zunächst jedenfalls so viel klar, daß unser wirkliches Verhalten bei einem Entschluß mit der Überzeugung von der Richtigkeit dieser Theorie unvereinbar ist, daß wir also, sofern wir wirklich Entschlüsse fassen, faktisch von der Existenz eines besonderen Aktes des Entschließens überzeugt sind. Wenn wir nämlich das Eintreten der Handlungen,

zu denen wir uns entschließen, nur auf Grund früherer Erfahrungen erwarten, ohne daß sich unsere Erwartung erst auf einen besonderen Entschließungsakt stützte, so könnte diese Erwartung nur auf einem Analogieschluß aus dem früher Erlebten beruhen. Wir würden nicht das Bewußtsein haben, an dem, was wirklich geschieht, beteiligt zu sein. Wir würden nur die Rolle von Zuschauern spielen, ohne uns selbst noch einen Einfluß darauf zuzutrauen, ob die Erwartung sich bestätigt oder nicht.

So verhalten wir uns aber in Wirklichkeit nicht. Wer z. B. ein Versprechen gegeben hat, in der ehrlichen Absicht, es zu halten, erwartet nicht nur auf Grund früherer Erfahrungen, daß das Versprochene eintreten wird, sondern er ist überzeugt, daß es nur von ihm selbst abhängt, ob das Versprochene geschieht oder nicht. Der bloße Umstand, daß er eine Vorstellung von dem Versprochenen hat und daß er wünscht, es möchte eintreten, wäre kein Grund für diese Überzeugung, daß das Versprochene geschehen wird. Wenn jemand die ehrliche Absicht hat, ein Versprechen zu halten, so hat seine Erwartung, daß das Versprochene geschehen wird, keinen anderen Vorbehalt als die Möglichkeit einer Verhinderung durch äußeren Zwang. Aber auch mit diesem Vorbehalt würde die sonst sichere Erwartung nicht entfernt gerechtfertigt sein ohne Rücksicht auf den eigenen Entschluß. Wir haben also jedenfalls wirklich die Überzeugung, eines besonderen Aktes fähig zu sein, der sich nicht auf bloße Vorstellungen und Antriebe reduzieren läßt. Diese Betrachtung soll nur zeigen, daß wir tatsächlich beim Handeln von der Existenz besonderer Akte des Entschließens überzeugt sind. Daß diese Überzeugung berechtigt ist, daß also wirklich der Entschluß ein eigenes, von dem Antrieb noch zu unterscheidendes Phänomen darstellt, ist damit noch nicht bewiesen.

Bei der Frage, wie es sich hiermit verhält, ist zunächst nicht außer Acht zu lassen, daß die reale Verschiedenheit des Entschlusses von den Antrieben nicht so viel bedeutet wie die kausale Unabhängigkeit des Entschlusses von den Antrieben. Man kann die kausale Abhängigkeit des Entschlusses von den Antrieben, also seine eindeutige Bestimmtheit durch die Antriebe behaupten, ohne darum die reale Verschiedenheit des Entschlusses von den Antrieben, also die Selbständigkeit des Entschlusses als eines eigenen Phänomens gegenüber den Antrieben zu leugnen. Ja man muß sogar die reale Verschiedenheit des Entschlusses von den Antrieben behaupten, wenn man nicht zu der Konsequenz kommen will, daß die Wirkung mit ihrer Ursache identisch sei. Die gesetzmäßige Bedingtheit der Wirkung durch ihre Ursache schließt hier so wenig wie sonst ihre Identität mit der Ursache ein.

Daß in der Tat der Entschluß ein eigenes, nicht auf bloße Antriebe zu reduzierendes Phänomen enthält, wird nun im Grunde auch von denen zugestanden, die durch den Hinweis auf die kausale Bestimmtheit des Entschlusses durch die Antriebe seine Besonderheit zu widerlegen bemüht sind, wenn sie sich genötigt sehen, ihre Reduktion des Entschlusses auf die Antriebe nachträglich durch ein sogenanntes „Prinzip der schöpferischen Resultanten" zu ergänzen, um sie hinterher den Tatsachen wieder einigermaßen anzupassen. Dieses Prinzip dient nur als Lückenbüßer, um den vorher herauseskamotierten Entschluß durch eine Hintertür wieder einzuführen. Dieses „Prinzip" drückt nämlich nur in gewundener Weise das Geständnis aus, daß für die deskriptive Analyse in dem Resultat der Wirksamkeit der Antriebe etwas Neues zu finden ist, was sich nicht auf diese reduzieren läßt. Wenn jemand die eigenartige Ausdrucksweise vorzieht, der Entschluß sei eine schöpferische Resultante der Antriebe, so können wir es ihm nicht

verwehren; aber er sollte sich dann nicht darüber täuschen, daß er damit nur in unklarer Weise dasselbe ausdrückt, was sich mit weniger Umschweifen dahin formulieren läßt, daß der Entschluß zwar gesetzmäßig durch die Antriebe bedingt, aber nichtsdestoweniger ein von ihnen real verschiedenes Phänomen sei.

Man könnte versuchen, den Entschluß nur als eine Art des Begehrens darzustellen, nämlich als dasjenige Begehren, das auch in besonderem Sinne „Wollen" genannt wird: als das Begehren, dessen Ziel eine Handlung ist. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung kann man daraus ersehen, daß tatsächlich auch Handlungen begehrt werden, ohne daß ein Entschluß stattfindet. Dies zeigt sich in dem Zustand der Willenlosigkeit. Eine Person, die man willenlos nennt, ist dadurch charakterisiert, daß sie zwar zu handeln begehrt, sich aber zu keinem Entschluß aufzuraffen vermag. Sie kann sogar sehr lebhaft zu handeln begehren, aber sie befindet sich in dem Zustand, von dem GOETHE sagt: „allein dem Geist fehlt's an Entschluß und Willen."

Alle diejenigen Momente, auf deren Zusammenwirken man den Entschluß zu reduzieren versucht hat, können auch beim sogenannten unwillkürlichen Handeln vorkommen, insbesondere, wenn die Handlung schon oft ausgeführt worden ist. Sie enthalten alle nur notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen des willkürlichen Handelns.

Wir müssen eine *Vorstellung* haben von dem, was wir wollen, um uns zu entschließen. Es ist dazu ferner ein *Begehren* notwendig, denn nur dieses *bestimmt* den Entschluß. Man hat das Besondere, was beim Entschluß zu diesen beiden noch hinzukommt, abgesehen von der Erwartung des Erfolges, auf das Auftreten von Spannungsgefühlen und Bewegungsempfindungen zurückzuführen gesucht. Unter dem Ausdruck „*Spannungsgefühl*" wird Verschiedenes zusammengefaßt. Was

man darunter versteht, läßt sich zurückführen auf das Zusammenwirken verschiedener einzelner Phänomene, zunächst auf Begehrungen und die aus diesen entstehenden Unlustgefühle, sowie auf Organempfindungen und allenfalls auch Erwartungsgefühle. Vielleicht sucht man in den Spannungsgefühlen noch etwas Besonderes außer bloßen Empfindungen, Gefühlen und Begehrungen. Und das auch ganz mit Recht, nur daß dieses Besondere eben nichts anderes ist als der Entschluß selbst. Der Entschluß wird dadurch nicht weiter erklärt, sondern nur wieder in versteckter Weise unter einem neuen Namen eingeführt.

Was endlich die *Erwartung* betrifft, so ist auch diese beim unwillkürlichen Handeln möglich. Wenn eine unwillkürliche Handlung hinreichend oft ausgeführt ist, so können wir auch bei ihr den Erfolg im voraus erwarten. Aber es ist ein wesentlicher Unterschied in der Art der Erwartung beim willkürlichen und beim unwillkürlichen Handeln. Wo kein besonderer Entschluß vorliegt, findet nur eine blinde Erwartung statt, nämlich die bloß gewohnheitsmäßige Erwartung ähnlicher Fälle. Das Begehren kann unmittelbar die äußere Handlung nach sich ziehen. Man spricht dann von *Triebhandlungen.* Diese kennen wir aus eigenen früheren Erfahrungen, und wir können daher auf Grund dieser Erfahrungen auch die Wiederholung des Erfolges solcher Begehrungen erwarten. Ganz anders zeigt sich die Erwartung beim Entschluß. Diese Erwartung stützt sich nicht bloß auf die Erfahrung der häufigen Aufeinanderfolge von Begehrungen und äußeren Handlungen, sondern sie entspringt aus der bestimmten Kenntnis der Ursache des Erfolges, die in dem Akt des Entschlusses liegt. Sie ist also keine blinde Erwartung ähnlicher Fälle, sondern eine durch die Kenntnis der bestimmten Ursache des vorgestellten Erfolges begründete Erwartung. Die bloße Erfahrung z. B., daß in früheren Fällen Versprechungen den ver-

sprochenen Erfolg nach sich zogen, führt nur zur blinden Erwartung der Wiederholung solcher Erfolge. Diese Erwartung könnte sich nur durch sehr ungewisse Wahrscheinlichkeitsschlüsse zu einem begründeten Urteil erheben. Die Erfahrung lehrt ja vielmehr, daß Versprechungen sehr häufig *nicht* gehalten werden. Die Sicherheit unserer Erwartung, daß der von uns versprochene Erfolg eintreten wird, hängt in der Tat gar nicht von der größeren oder geringeren Regelmäßigkeit ab, mit der in früher beobachteten Fällen der versprochene Erfolg eingetreten ist, sondern sie stützt sich auf die Tatsache, daß wir uns *wirklich entschließen*, das Versprochene zu tun. Durch diese Entschließung machen wir die Sicherheit unserer Erwartung unabhängig von der Rücksicht auf die Häufigkeit des Eintretens des versprochenen Erfolges in früheren Fällen. Wo *dieser bestimmte Grund* der Erwartung des Erfolges fehlt, da ist die Handlung bloß eine Triebhandlung. Wir sehen also, daß die Auffassung, wonach der Entschluß kein elementares Phänomen darstellt, den Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen nicht verständlich machen kann, und daß es bei dieser Auffassung überhaupt unmöglich wird, Triebhandlungen und willkürliche Handlungen zu unterscheiden.

Der methodische Fehler, der bei allen diesen Reduktionsversuchen vorliegt, ist der schon früher angedeutete. Man verwechselt die genetische Erklärung des Entschlusses aus den kausalen Bedingungen seines Eintretens mit einer deskriptiven Reduktion des Phänomens des Entschlusses auf Teilphänomene. Man schließt aus der ganz richtig behaupteten kausalen Abhängigkeit des Entschlusses von anderen Phänomenen fälschlich auf die Identität dieser Phänomene mit dem Entschluß. Um die kausale Abhängigkeit des Entschlusses von diesen anderen Phänomenen behaupten zu können, meint man die deskriptive Trennbarkeit von ihnen leugnen zu müssen.

Dieser Fehler beruht auf der Verwechslung der genetischen Fragestellung mit der deskriptiven.

Wir müssen also ein eigenes Vermögen des Willens voraussetzen, ohne darum zu leugnen, daß die Äußerungen dieses Vermögens in ihrem Auftreten gesetzlich durch die Wirksamkeit der Antriebe bestimmt sind.

So viel zur Nachweisung der Existenz eigener Akte des Entschließens.

§ 291.

Wir haben die willkürliche Handlung der unwillkürlichen entgegengesetzt. Dieser Unterschied bedarf noch genauerer Betrachtung.

Man gebraucht hier das Wort „Handlung" in einem weiteren Sinne, wonach nicht jede Handlung willkürlich zu sein braucht. Unwillkürliche Handlungen sind entweder bloße Reflex- oder Triebhandlungen. Eine *Triebhandlung* liegt dann vor, wenn ein Antrieb der Handlung zu Grunde liegt, nicht aber ein eigener Entschluß. Eine *Reflexhandlung* liegt dann vor, wenn die Handlung nicht nur ohne Entschluß, sondern auch ohne Antrieb stattfindet, wenn sie, wie wir uns auch ausdrücken, automatisch geschieht. Die Reflexhandlung findet also überhaupt ohne ein sie bestimmendes psychisches Moment statt. Sie scheidet daher aus unserer Betrachtung ganz aus. Die Triebhandlung dagegen ist noch durch ein besonderes psychisches Moment, nämlich durch Begehrungen bestimmt, wenn sie auch ohne Entschluß stattfindet.

§ 292.

Was ist nun der *Gegenstand des Wollens*? Wir haben schon früher gesehen, daß wir von dem, was wir wollen, eine Vorstellung haben müssen. Aber das Wollen enthält auch eine

eigene Beziehung auf einen Gegenstand, die zu der bloßen Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand noch hinzukommen muß. Denn jedes Wollen ist immer Wollen von etwas. Wir können aber beim Wollen nicht wie beim Begehren entferntere und nähere Ziele unterscheiden, sondern das Wollen im Sinne des Entschließens bezieht sich immer auf die Handlung selbst, die zugleich das nächste Ziel des Begehrens ist, und nicht auf ihren Erfolg, auch wenn dieser den *Zweck* der Handlung und also seine Vorstellung den Bestimmungsgrund des Entschlusses bildet.

Hier müssen wir aber noch *äußere* und *innere* Handlung unterscheiden. Die äußere Handlung besteht in körperlicher Bewegung, die innere in dem, was wir Lenkung der Aufmerksamkeit nennen. Wir können uns nicht allein zu äußeren Handlungen entschließen, sondern auch zu inneren. Es gibt nicht nur eine willkürliche Körperbewegung, sondern auch eine willkürliche Lenkung der Aufmerksamkeit.

§ 293.

Eine eigene Betrachtung erfordert hier noch der *Vorsatz*. Der Vorsatz ist nur eine besondere Art des Entschlusses, nämlich der Entschluß zu späteren Handlungen. Und zwar werden die Handlungen, die den Gegenstand des Vorsatzes bilden, dadurch herbeigeführt, daß zunächst eine allgemeine „Tendenz" oder „Bereitschaft" zu ihnen hergestellt wird. Was ist nun diese Tendenz oder Bereitschaft? Sie ist offenbar nicht selbst ein bestimmtes Handeln. Sie ist überhaupt kein eigener psychischer Vorgang, sondern bedeutet nur einen Zustand der Art, daß beim Eintreten gewisser Bedingungen die durch den Vorsatz bestimmte Handlung stattfindet. Wir sprechen von Bereitschaft zu einer Handlung, wenn wir meinen, daß das Auftreten bestimmter Bedingungen genügt, um die

Handlung herbeizuführen. Die Erzeugung der Bereitschaft besteht daher in der Stiftung einer Assoziation zwischen der Vorstellung der fraglichen Bedingungen und der Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Ziel des Vorsatzes. Wenn diese Assoziation durch den Vorsatz gestiftet ist, so ist damit die Bereitschaft zur Handlung hergestellt. Wenn nämlich dann die fraglichen Bedingungen eintreten, so wird durch ihre Vorstellung der Antrieb zur Handlung reproduziert und dadurch, wenn er stark genug ist, die Handlung herbeigeführt, sei es vermittelst eines neuen Entschlusses, sei es ohne einen solchen. So z. B. im Falle des Versprechens. Ich verspreche etwa jemand, für ihn, wenn ich nach Hause komme, ein bestimmtes Buch herauszulegen. Durch den Vorsatz, es zu tun, wird dann die Bereitschaft dazu hergestellt, nämlich eine Assoziation zwischen der Vorstellung der Bedingung, der Rückkehr in meine Wohnung, und der Vorstellung des Zieles, des Herausnehmens des Buches. Vermöge dieser Assoziation wird der Antrieb, das Buch herauszunehmen, reproduziert und dadurch die Handlung herbeigeführt.

Der Gegenstand des Vorsatzes braucht aber nicht eine einzelne Handlung zu sein, sondern kann, ebenso wie die Bedingung der Ausführung des Vorsatzes, allgemein bestimmt sein. Der Vorsatz besteht dann in dem Entschluß, immer dann, wenn eine Bedingung gewisser Art eintritt, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Man nennt einen solchen Vorsatz, der auf eine *Klasse* von Handlungen gerichtet ist, einen *allgemeinen* Vorsatz oder eine *Maxime* oder auch einen *praktischen Grundsatz*. Auf einem Vorsatz dieser Art beruht z. B. die „moralische Bereitschaft“, d. h. die Bereitschaft, immer dann, wenn ein Pflichtbewußtsein in uns auftritt, ihm zu folgen.

§ 294.

Wir haben willkürliche Handlungen von Triebhandlungen unterschieden. Man spricht aber auch von einem triebhaften Entschließen oder Wollen. Ein *Entschluß* kann entweder „*triebhaft*“ oder „*besonnen*“ sein. Der triebhafte Entschluß ist also noch von der Triebhandlung, die ohne allen Entschluß stattfindet, zu unterscheiden. Ein *triebhafter* Entschluß findet dann statt, wenn die Antriebe nach ihrer unmittelbaren Lebhaftigkeit den Willen bestimmen. Ein *besonnener* Entschluß liegt vor, wenn die Antriebe nicht nach ihrer unmittelbaren Lebhaftigkeit, sondern nur mittelbar, durch Dazwischentreten eines Reflexionsaktes den Willen bestimmen. Den besonnenen Entschluß nennen wir daher auch *reflektierten* oder *verständigen* Entschluß.

Damit soll nicht etwa behauptet sein, daß bei dem besonnenen Entschluß nicht der stärkste Antrieb den Ausschlag gibt. Durch das Eingreifen der Reflexion kann nämlich das Stärkeverhältnis der Antriebe modifiziert werden. Ein Antrieb, der vorher der stärkste war, kann durch die Wirksamkeit der Reflexion zum schwächeren werden, und umgekehrt, der schwächere zum stärkeren. Dies geschieht durch die Lenkung der Aufmerksamkeit. Durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand eines Antriebes kann dieser Antrieb verstärkt werden, und durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem Gegenstand eines Antriebes kann dieser Antrieb geschwächt werden. Es gibt also eine „Disziplin“ der Antriebe: Wir haben die Möglichkeit, das Verhältnis der Stärke der in uns wirkenden Antriebe selbst zu ändern durch Ablenkung unserer Aufmerksamkeit von dem Gegenstande des einen und Hinlenkung auf den des anderen. In dem Grade, in dem diese Disziplin ausgebildet ist, zeigt sich die „*Selbstbeherrschung*“ eines Menschen. Sie besteht in der Fähig-

keit, sich nicht durch den unmittelbar lebhaftesten Antrieb bestimmen zu lassen, sondern durch willkürliche Lenkung der Aufmerksamkeit das Stärkeverhältnis der Antriebe zu modifizieren.

Es gibt also ein Eingreifen des Willens in den Mechanismus der Antriebe. Dieses ist nicht so zu verstehen, daß etwa der Entschluß auf die ihm zu Grunde liegenden Antriebe seinerseits zurückwirkt, sondern es tritt hier ein eigener, neuer Willensakt zwischen die Antriebe und den Entschluß. Dieser Willensakt ist eine innere Willenshandlung, durch die das Stärkeverhältnis der Antriebe modifiziert wird. Auch dann wird der Entschluß durch den stärksten Antrieb bestimmt; nur braucht dieser nicht von vornherein der stärkste gewesen zu sein, sondern wird es möglicher Weise erst durch Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf seinen Gegenstand.

Diese innere Handlung kann ihrerseits wieder besonnen sein. Sie kann aber auch auf einem triebhaften Entschluß beruhen, wie sich schon daraus erkennen läßt, daß sonst jeder besonnene Entschluß zu seiner Möglichkeit das Vorangehen eines anderen besonnenen Entschlusses verlangen würde, durch den seine Antriebe reguliert werden und für den dann wieder dasselbe gelten würde, womit wir auf eine unendliche Reihe von einander bedingenden Entschlüssen kämen, so daß überhaupt kein besonnener Entschluß möglich wäre.

Der innere Willensakt, der zwischen die Antriebe und den Entschluß tritt, und der das Stärkeverhältnis der Antriebe modifiziert, wird natürlich seinerseits wieder durch Antriebe, und zwar durch den stärksten von ihnen, bestimmt. So ist bekanntlich im allgemeinen bei einem sittlichen Entschluß der sittliche Antrieb, der schließlich den Entschluß bestimmt, nicht von vornherein stark genug, um den Entschluß zu bestimmen. Mit dem Bewußtsein der Pflicht, den fraglichen Entschluß zu fassen, ist aber zugleich das Bewußtsein der

anderen Pflicht verbunden, den sittlichen Antrieb, wenn seine Stärke noch nicht zur Bestimmung des Entschlusses hinreicht, durch eine innere Handlung so weit zu verstärken, daß er den Entschluß bestimmt. Davon, ob der auf die Stärkung des sittlichen Antriebs gerichtete Antrieb stark genug ist, hängt es ab, ob der Wille zu der inneren Handlung, der Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand des sittlichen Antriebs oder ihrer Ablenkung von den Gegenständen der konkurrierenden Antriebe, bestimmt wird und dadurch dem sittlichen Antriebe die zur Bestimmung des Entschlusses hinreichende Stärke erteilt.

Der besonnene Entschluß ist das, was wir „Wollen" im engeren Sinne nennen, in dem wir noch zwischen *Wille* und *Willkür* unterscheiden. Unter „Willkür" verstehen wir dabei eine Art zu handeln, die wir dem besonnenen Handeln entgegensetzen, also ein Handeln aus triebhaftem Entschluß. So spricht man z. B. von der Willensstärke oder Willensschwäche eines Menschen. Man bezeichnet damit nicht das Vorhandensein oder Fehlen von Willkürlichkeit des Handelns, sondern eine Stärke oder Schwäche des Menschen sich selbst gegenüber, also *Selbstbeherrschung* oder deren Mangel. Die Frage, ob der Mensch sich, wie wir sagen, selbst in der Gewalt hat, bezieht sich auf die Ausbildung der Fähigkeit, durch Eingreifen eines inneren Willensaktes in den Mechanismus der Antriebe seine Entschlüsse zu leiten. Für die Kraft des Wollens ist freilich auch die Stärke der Antriebe selber maßgebend, die das ausmacht, was zur Unterscheidung von der Kraft der Selbstbeherrschung *Energie* genannt werden könnte.

Der besonnene Entschluß ist gekennzeichnet durch eine Vergleichung der Antriebe mit einer Maxime vermittelst eines Aktes der Urteilskraft. Das darf nicht so verstanden werden, als ob sich dieser Reflexionsakt auf der Stufe deutlichen begrifflichen Denkens vollziehen müßte. Er kann vielmehr auch

in einem mehr oder weniger dunklen *Gefühl* bestehen. Wesentlich ist für den reflektierten Entschluß nur, daß eine Vergleichung mit einer Maxime stattfindet, nicht aber der Grad der Klarheit des Bewußtseins, womit dies geschieht. Es ist sogar die Mehrzahl der besonnenen Entschlüsse, die nicht nach abstrakter begrifflicher Überlegung, sondern auf Grund einer gefühlsmäßigen Beurteilung gefaßt werden.

§ 295.

Mit dem Begriff des besonnenen Entschlusses ist der Begriff der *Wahl* eng verwandt. Er ist aber nicht mit ihm identisch. Wir sprechen von einer Wahl nur, wo eine *Mehrheit* von Antrieben wirksam ist. Daß eine Mehrheit von Antrieben wirksam ist, genügt andererseits aber nicht, damit der Entschluß als Wahl gelten kann. Denn unter einer Mehrheit von Antrieben kann der stärkste von ihnen unmittelbar den Entschluß bestimmen. Dann liegt ein triebhafter Entschluß vor und noch keine Wahl. Eine Wahl findet nur statt, wenn eine Mehrheit von Antrieben vorliegt, von denen einer auf Grund eines besonnenen Entschlusses *vorgezogen* wird. Dieses Vorziehen kommt durch eine Vergleichung der verschiedenen möglichen Handlungen mit einer Maxime zu stande, der gemäß das Stärkeverhältnis der einzelnen Antriebe modifiziert wird.

Man gebraucht zwar das Wort „Wahl“ gelegentlich auch in einem weiteren Sinne, in dem die Wahl gar kein Willensakt zu sein braucht. Wir sprechen z. B. von einer Wahl, wenn wir durch eine Überlegung das geeignetste Mittel zur Erreichung eines Zweckes bestimmen, oder auch, wenn zu einer gegebenen Maxime der Fall der Anwendung bestimmt wird. In solchen Fällen liegt noch kein Willensakt vor, sondern nur eine theoretische Vergleichung, durch die entschieden wird, welche von verschiedenen Möglichkeiten einer bestimmten

Bedingung genügt. Man könnte hier von einer theoretischen Wahl sprechen. Eine Wahl im eigentlichen Sinne liegt nur vor, wenn eine *praktische* Vergleichung stattfindet, d. h. wenn von den Gegenständen mehrerer konkurrierender Antriebe der eine auf Grund einer Abwägung nach einer Regel des Wertes vorgezogen wird.

§ 296.

Diese Betrachtungen können uns dazu dienen, einen ebenso umstrittenen wie wichtigen Begriff zu klären: den Begriff der *Zurechnungsfähigkeit.* Wenn auch die Wichtigkeit dieses Begriffes nur durch die Anwendungen bestimmt wird, die er in praktischen Wissenschaften findet, so ist er doch selbst ein psychologischer Begriff. Die *Zurechnung* besteht in der Beurteilung einer Handlung auf Grund eines praktischen Gesetzes. Wir können danach sittliche, juristische und andere Arten der Zurechnung unterscheiden, je nach der Art des Gesetzes, auf Grund dessen die Handlung zugerechnet wird. Die Lehre von der Zurechnung gehört daher nicht in die Psychologie, wohl aber die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit. Die Zurechnungsfähigkeit ist ein psychologisch zu charakterisierender Zustand, der vorliegen muß, damit eine Zurechnung möglich ist.

Welches ist nun der Zustand, der vorliegen muß, damit wir einem Menschen seine Handlungen zurechnen können?

Dieser Zustand ist durch nichts anderes charakterisiert als durch die *Möglichkeit des besonnenen Entschlusses.* Ein Mensch ist dann und nur dann zurechnungsfähig, wenn es für ihn möglich ist, einen besonnenen Entschluß zu fassen. Das Gegenteil der Zurechnungsfähigkeit ist das, was die Juristen den „Ausschluß der freien Willensbestimmung“ nennen. Freiheit der Willensbestimmung bedeutet so viel wie die Möglichkeit, sich auf besonnene Weise zu entschließen.

Ausschluß der freien Willensbestimmung ist daher nichts anderes als die Unmöglichkeit des besonnenen Entschlusses.

Wir rechnen einem Menschen seine Handlungen nach irgend einem Gesetz zu, wenn wir im Falle seiner Übertretung des Gesetzes voraussetzen, er hätte auch anders handeln können. Wir meinen damit, daß es nur von ihm abhing, sich so zu entschließen, und daß er in der Lage gewesen wäre, durch Hinlenkung seiner Aufmerksamkeit auf die Anforderungen des Gesetzes zu einem anderen Entschluß zu kommen.

Zur Zurechnungsfähigkeit genügt nicht die bloße Willkürlichkeit des Handelns, sondern es muß die Bereitschaft vorausgesetzt werden, sich nötigenfalls besonnen zu entschließen. Sonst hängt der Entschluß nur von dem zufälligen Stärkeverhältnis der gerade auf den Willen einwirkenden Antriebe ab. Es muß aber zur Möglichkeit der Zurechnung die Fähigkeit vorausgesetzt werden, das Stärkeverhältnis der Antriebe willkürlich zu modifizieren: *dann* nämlich, wenn der zufällig stärkste Antrieb nicht der Anforderung des Gesetzes entspricht. Die Möglichkeit, willkürlich zu handeln, ist also nur eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Zurechnungsfähigkeit.

Wir müssen indessen hier noch die Besonnenheit der einzelnen Handlung von der Besonnenheit als allgemeinem Zustand des Handelnden unterscheiden. Dieser Zustand erfordert nicht, daß jede einzelne Handlung aus einem eigenen besonnenen Entschluß hervorgeht; der Zustand der Besonnenheit ist vielmehr die Bereitschaft zum besonnenen Entschluß, genauer gesagt, die Bereitschaft, sich, wenn gewisse Bedingungen eintreten, auf besonnene Weise zu entschließen, z. B. sich vor dem Handeln zu besinnen dann, wenn die Möglichkeit besteht, daß wir durch unsere Handlung gegen ein Gesetz verstoßen, also die Bereitschaft, im Anwendungsfalle des Gesetzes die Aufmerksamkeit auf dessen Anforderungen zu lenken.

urechnungsfähigkeit besteht daher dann und nur dann, wenn ine solche Bereitschaft zum besonnenen Entschluß vorliegt. Es muß gewisse Bedingungen geben, die hinreichend sind, um u bewirken, daß die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt und ladurch das Stärkeverhältnis der Antriebe modifiziert wird. Ein Mensch, der den Zustand dieser Bereitschaft nicht her-erstellen kann, ist unzurechnungsfähig.

§ 297.

Die Einteilung der Entschlüsse in triebhafte und besonnene, lso die Einteilung nach der *Form des Entschlusses*, ist wohl u unterscheiden von der Einteilung der Entschlüsse nach len *Arten der Antriebe*, die ihren Bestimmungsgrund bilden.

Ein triebhafter Entschluß kann allerdings nur durch einen innlichen Antrieb bestimmt werden. Denn dem nicht-ntuitiven Charakter der reinen Interessen zufolge können diese ur einen reflektierten Entschluß bestimmen. Aber es gilt icht umgekehrt, daß ein reflektierter Entschluß nur durch ein eines Interesse bestimmt werden könnte.

Dies müssen wir beachten, wenn wir über das Verhältnis ler Begriffe des besonnenen und des sittlichen Entschlusses Klarheit gewinnen wollen. Der sittliche Entschluß ist charak-erisiert durch die Art seines Bestimmungsgrundes. Ein sitt-icher Entschluß ist nämlich ein solcher, der durch den An-rieb zur Pflichterfüllung bestimmt wird. Hieraus folgt aller-dings für die Form des sittlichen Entschlusses, daß er nur ein esonnener Entschluß sein kann. Denn ein sittlicher Antrieb kann seiner Natur nach niemals als Affekt oder Leidenschaft len Willen bestimmen. Der sittliche Antrieb enthält nämlich las Bewußtsein der praktischen Notwendigkeit der Handlung ud also das Bewußtsein, daß die Handlung, die den Gegen-stand des sittlichen Antriebes bildet, jeder anderen noch so

wertvollen an ihrer Stelle möglichen Handlung vorzuziehen ist. In diesem Bewußtsein ist aber bereits eine Vergleichung des Wertes der Handlung, auf die der sittliche Antrieb sich richtet, mit anderen möglichen Handlungen eingeschlossen. Dieses Bewußtsein der Vorzugswürdigkeit der sittlichen Handlung gegenüber jeder anderen möglichen führt der sittliche Antrieb, wie wir bei der Analyse des sittlichen Gefühls zur Genüge festgestellt haben, a priori mit sich. Es ist daher zur Besonnenheit des Entschlusses nicht mehr erforderlich, daß die gerade auftretenden Gegenantriebe a posteriori mit dem sittlichen Antriebe verglichen werden; denn diese Vergleichung liegt schon a priori in dem sittlichen Antrieb als solchem. Deshalb ist der Entschluß aus sittlichen Antrieben immer auch ein besonnener Entschluß. Dies stimmt denn auch mit der allgemeinen Auffassung überein. Man würde Anstoß daran nehmen, wenn jemand sagte, er habe sich unbesonnener Weise zu einer sittlichen Handlung hinreißen lassen.

Hierbei ist aber wohl zu beachten, daß der Antrieb, der einen sittlichen Entschluß bestimmt, wirklich ein sittlicher Antrieb sein muß. Es gibt, wie wir sahen, gewisse Gefühle der Lust und Unlust, die mit dem sittlichen Gefühle im engeren Sinne des Wortes verbunden sind. Wird eine Handlung durch ein solches Lust- oder Unlustgefühl bestimmt, so ist der Entschluß kein sittlicher Entschluß, wenn auch die Handlung, die er zur Folge hat, äußerlich mit der durch einen sittlichen Entschluß bestimmten übereinstimmen mag. Ein sittlicher Entschluß findet nur statt, wenn ein reines sittliches Interesse ohne Dazwischentreten irgend einer Lust oder Unlust den Willen bestimmt. Es kann jemand aus Rührung eine schöne Handlung tun. Es kann jemand ergriffen oder erschüttert sein durch irgend einen Eindruck und sich durch ein solches Gefühl zum Handeln bestimmen lassen. Eine solche Handlung mag noch so schön sein, so findet sie doch nicht auf

Grund eines sittlichen Entschlusses statt. Es ist gewiß oft schwer und vielleicht sogar unmöglich, zu entscheiden, ob ein Entschluß gefaßt wird aus bloßer Achtung vor dem Gesetz im Sinne des reinen sittlichen Interesses oder ob der Entschluß bestimmt wird durch die mit einem solchen Interesse verbundenen Lustgefühle. Aber desto mehr müssen wir darauf sehen, daß wenigstens der begriffliche Unterschied beider Fälle nicht verwischt wird.

Entsprechendes gilt vom Handeln aus *idealen* Antrieben. Da das ideale Interesse, wie das sittliche, nicht intuitiv ist, so kann es nur durch Vermittlung der Reflexion den Willen bestimmen und also nur Bestimmungsgrund eines besonnenen Entschlusses sein.

Nennen wir einen Entschluß, der seinen Bestimmungsgrund in einem reinen Interesse hat, einen *vernünftigen* Entschluß, so können wir daher sagen, daß, dem nicht-intuitiven Charakter der reinen Interessen zufolge, *jeder vernünftige Entschluß seiner Form nach ein besonnener* sein muß.

Wenn dies aber feststeht, so gilt doch nicht das Umgekehrte: Nicht jeder besonnene Entschluß ist ein vernünftiger. Denn da nur die unmittelbaren sinnlichen Interessen intuitiv sind, so können sinnliche Entschlüsse — wenn wir darunter solche aus sinnlichen Antrieben verstehen — sowohl triebhaft wie auch besonnen sein, je nachdem nämlich, ob das sinnliche Interesse unmittelbar oder in reflektierter Form den Willen bestimmt. Wenn jemand z. B. eine Handlung wählt als Mittel, um sich einen Genuß zu verschaffen, so handelt er auf Grund eines besonnenen Entschlusses, obwohl dieser ein sinnliches Interesse zum Bestimmungsgrund hat.

Vierter Teil.

Axiomatik der möglichen ethischen Theorien.

„Wenn man nicht selbst gegen die klarsten abstrakten und allgemeinen Lehrsätze mißtrauisch wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Aussichten uns lockten, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialektischen Zeugen, die eine transzendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftreten läßt, überhoben sein können; denn wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig sein müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transzendenten Erkenntnis in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Wert hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist, so war es nicht allein nötig, diese ganze, obzwar eitle Bearbeitung der spekulativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialektische Schein hier nicht allein dem Urteile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urteile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich ist und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.“

Kant, Kritik der reinen Vernunft.
(Anhang zur transzendentalen Dialektik.)

1. Kapitel.

Von den Aufgaben der axiomatischen Untersuchung einer Theorie.

§ 298.

Wollen wir uns eine vergleichende Übersicht über die an und für sich denkbaren ethischen Systeme verschaffen, so werden wir, dem Standpunkt der Kritik der Vernunft gemäß, von einer Einteilung der möglichen Quellen ausgehen, aus denen die den verschiedenen Systemen zu Grunde liegenden Prinzipien geschöpft sein könnten.

Wenn wir uns zum Schluß diese Aufgabe stellen, so bietet sich dadurch die Gelegenheit, noch einmal den Mittelpunkt der Kritik der praktischen Vernunft zu beleuchten, das ist die Deduktion des Sittengesetzes, die Nachweisung des Ursprungs unserer sittlichen Urteile aus einer reinen praktischen Vernunft. Dieser Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunft wurde geführt durch Ausschließung aller anderen denkbaren Arten des Ursprungs unserer sittlichen Urteile. Dem Beweis muß daher, wenn er auf Strenge Anspruch machen soll, eine vollständige Disjunktion der möglichen Vorstellungen dieses Ursprungs zu Grunde liegen.

Wenn wir daher die Gruppierung der ethischen Theorien nach dem Ursprung der ihnen zu Grunde gelegten Prinzipien vornehmen, so erhalten wir zugleich eine Kontrolle für die

Vollständigkeit der bei der Deduktion zu Grunde gelegten Disjunktion.

§ 299.

Diese Untersuchung, die wir jetzt anstellen wollen, nenne ich *Axiomatik* der möglichen ethischen Theorien.

Ich bediene mich dabei des Ausdrucks „Axiomatik“ in dem Sinne, wie er von den Mathematikern gebraucht wird. Die *axiomatische Untersuchung* eines Satzes hat zum Problem nicht die Wahrheit des Satzes, sondern hat es nur mit der Frage zu tun, welche Voraussetzungen zu seiner Begründung notwendig und hinreichend sind. In analogem Sinne kann man aber auch eine ganze Theorie einer axiomatischen Untersuchung unterwerfen. Die Axiomatik einer Theorie soll nicht deren Richtigkeit prüfen, sondern sie soll uns in den Stand setzen, von jedem Satze der Theorie zu entscheiden, welche Voraussetzungen zu seiner Begründung notwendig und hinreichend sind. Eine solche Axiomatik hat daher insbesondere die Aufgabe, das logische Verhältnis der Grundsätze der Theorie zu untersuchen.

Die axiomatische Untersuchung einer Theorie umfaßt drei Hauptaufgaben. Die erste betrifft die *Widerspruchslosigkeit* des Systems der Grundsätze der Theorie, die zweite die logische *Unabhängigkeit* dieser Grundsätze von einander, die dritte die *Vollständigkeit* des Systems dieser Grundsätze.

Unter der Widerspruchslosigkeit eines Systems von Grundsätzen verstehe ich die Unmöglichkeit, aus diesen Sätzen durch irgend welche Schlußfolgerungen zwei einander widersprechende Sätze abzuleiten. Unter der logischen Unabhängigkeit der Grundsätze eines Systems verstehe ich die Unmöglichkeit, irgend einen von ihnen durch irgend welche Schlußfolgerungen auf andere Sätze des Systems zurückzuführen. Die Vollständig-

keit eines Systems von Grundsätzen endlich besteht in der Möglichkeit, jeden Lehrsatz der Wissenschaft aus ihnen abzuleiten.

§ 300.

Das Problem der *Unabhängigkeit* läßt sich nun auf ein solches der Widerspruchslosigkeit zurückführen.

Daß ein Satz *B* von einem anderen *A* logisch abhängt, besagt, daß er aus *A* durch rein logische Schlüsse beweisbar ist. Wenn dies der Fall ist, so muß das logische Gegenteil von *B* mit *A* im Widerspruch stehen. Und umgekehrt: wenn das logische Gegenteil von *B* mit *A* im Widerspruch steht, so läßt sich *B* auf *A* zurückführen. Denn eben das ist das Kriterium der logischen Beweisbarkeit eines Satzes, daß das logische Gegenteil des Satzes im Widerspruch steht mit dem Satz, aus dem er abgeleitet ist. Also besteht das Kriterium der logischen Unabhängigkeit eines Satzes von anderen vorgelegten Sätzen darin, daß sein logisches Gegenteil nicht mit diesen im Widerspruch steht.

Durch Anwendung dieses Kriteriums können wir denn auch untersuchen, ob ein ganzes System von Grundsätzen dem Postulat der Unabhängigkeit genügt. Ein System von Sätzen genügt dem Postulat der Unabhängigkeit, wenn kein Satz des Systems aus anderen Sätzen des Systems logisch hergeleitet werden kann. Nun ist es nach dem Gesagten ein Kriterium der Unabhängigkeit eines Satzes des Systems von den anderen, daß er sich aufheben läßt, ohne daß diese Aufhebung zu einem Widerspruch mit den anderen Sätzen des Systems führt, oder, mit anderen Worten, daß das System, das aus dem vorliegenden hervorgeht, wenn der fragliche Satz durch sein Gegenteil ersetzt wird, widerspruchslos bleibt. Daher wird das Kriterium dafür, daß ein System von Sätzen

dem Postulat der Unabhängigkeit genügt, darin bestehen, daß sämtliche anderen Systeme, die aus dem vorgelegten dadurch hervorgehen, daß der Reihe nach jeder seiner Sätze durch sein logisches Gegenteil ersetzt wird, in sich widerspruchslos sind.

§ 301.

In analoger Weise läßt sich das Problem der *Vollständigkeit* auf ein solches der Widerspruchslosigkeit zurückführen.

Wenn eine Reihe von Prämissen hinreicht, einen Lehrsatz abzuleiten, so muß zwischen der Negation dieses Lehrsatzes und den Prämissen ein Widerspruch bestehen. Besteht ein solcher Widerspruch nicht, so ist es unmöglich, ohne Hinzunahme weiterer Prämissen den Satz zu beweisen. Und umgekehrt: besteht ein solcher Widerspruch, so sind jene Prämissen zum Beweis des Satzes hinreichend. Das Kriterium der Vollständigkeit eines Systems von Grundsätzen besteht also darin, daß die Negation je eines Lehrsatzes auf einen Widerspruch mit den Prämissen führt.

2. Kapitel.

Übersicht der möglichen ethischen Theorien.

§ 302.

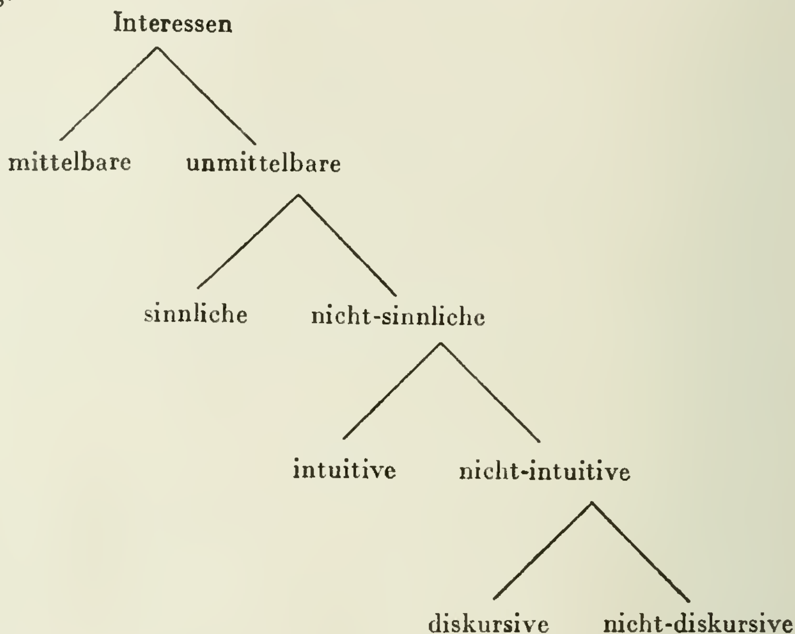
Diese Methode wollen wir nun anwenden, um uns eine Übersicht über die möglichen ethischen Theorien zu verschaffen. Unter den *möglichen* Theorien verstehe ich nämlich diejenigen, die dem Postulat der Widerspruchslosigkeit genügen. Wir werden dann die Konsequenzen dieser Theorien unter einander vergleichen können. Wir werden sie aber auch mit unseren wirklichen ethischen Urteilen vergleichen können und dadurch hinsichtlich ihrer Richtigkeit zwischen ihnen entscheiden können. Wir werden so zugleich Gelegenheit erhalten, die durch unsere früheren Untersuchungen gewonnene Theorie von neuem zu bestätigen.

§ 303.

Um sicher zu sein, daß wir bei der Einteilung der ethischen Theorien keine Möglichkeit für die Art des Ursprungs der sittlichen Urteile übergehen, bedienen wir uns einer fortgesetzten Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Eben dadurch kommen wir auf das Problem der Vollständigkeit der Disjunktion zurück, die der Deduktion des Sittengesetzes zu Grunde liegt.

Wir teilen die Interessen zunächst ein in mittelbare und unmittelbare. Alle mittelbaren Interessen sind als solche reflektiert (§ 173), und es ließ sich zeigen (§ 198), daß auch umgekehrt alle reflektierten Interessen mittelbare sind. Die Disjunktion zwischen reflektierten und nicht-reflektierten Interessen fällt daher mit der zwischen mittelbaren und unmittelbaren Interessen zusammen. Wir teilen nun weiter die unmittelbaren Interessen ein in sinnliche und nicht-sinnliche. (§ 177.) Die nicht-sinnlichen teilen wir dann ein

in intuitive und nicht-intuitive (§ 175), die nicht-intuitiven in diskursive und nicht-diskursive (§ 176). Die Übersicht, zu der wir so gelangen, beruht auf der fortgesetzten Anwendung rein logischer Disjunktionen. Sie ist also sicher vollständig.



Die Deduktion bestand nun darin, daß von den durch diese Disjunktion bestimmten Möglichkeiten des Ursprungs unserer sittlichen Urteile eine nach der anderen ausgeschlossen wurde, bis nur eine letzte übrig blieb. Es ergab sich zuerst, daß das sittliche Gefühl, in dem allein uns das sittliche Interesse zur Beobachtung vorliegt, seinerseits kein unmittelbares, sondern ein reflektiertes Interesse ist. Wir konnten weiterhin nachweisen, daß das unmittelbare Interesse, aus dem das sittliche Gefühl entspringt, kein sinnliches, und ferner, daß es überhaupt kein intuitives Interesse ist, d. h. daß es uns nicht unabhängig von der Reflexion zum Bewußtsein kommt. Hiernach blieb nur noch die Frage, ob das unmittelbare sittliche

Interesse diskursiv ist oder nicht, d. h., ob das sittliche Gefühl in Begriffe auflösbar ist oder nicht. Es zeigte sich, daß das sittliche Gefühl sich in Begriffe auflösen läßt und daß also das sittliche Interesse diskursiv ist. Der Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunft, d. h. eines unmittelbaren reinen diskursiven Interesses wurde also in der Tat durch Ausschließung aller anderen Möglichkeiten geführt.

§ 304.

Diese Betrachtung führt uns schon zu einer Übersicht über die möglichen ethischen Theorien, wenn wir diese nach der Annahme vom Ursprung der ihnen zu Grunde liegenden sittlichen Prinzipien gruppieren.

Zur Vereinfachung der Darstellung und Erleichterung der Übersicht wollen wir zunächst von der Einteilung der nicht-intuitiven Interessen absehen. Wir können uns dabei eines schon früher benutzten Schemas bedienen. (§ 190, 277.) Nach der gewöhnlichen Ansicht ist jedes Interesse entweder intuitiv oder reflektiert. Ein weder intuitives noch reflektiertes Interesse wäre danach unmöglich. Wir haben uns überzeugt, daß in dieser Ansicht jedenfalls eine Beschränkung der a priori denkbaren Möglichkeiten liegt. Der Begriff eines weder intuitiven noch reflektierten Interesses ist logisch widerspruchsfrei, und die Disjunktion zwischen intuitiven und reflektierten Interessen daher sicher nicht *logisch* vollständig.

Die Deduktion bestand in nichts anderem, als in dem Beweis, daß diese logisch unvollständige Disjunktion auch *faktisch* unvollständig ist. Die Annahme ihrer Vollständigkeit ist zwar nicht in sich widersprechend und läßt sich daher auch nicht mit logischen Gründen widerlegen, wohl aber widerspricht sie den Tatsachen und läßt sich durch Aufweisung von solchen widerlegen.

Der Beweis der Unvollständigkeit dieser Disjunktion geht auf die drei Hauptsätze der Theorie des Interesses zurück. Der erste von diesen ist die Feststellung der *Existenz eines reinen sittlichen Interesses.* Ich bezeichne diese Prämisse des Beweises kurz als P_1. Der zweite liegt in der Feststellung des *sinnlichen Charakters aller intuitiven Interessen.* Ich will ihn P_2 nennen. Der dritte liegt in der Feststellung der *Mittelbarkeit aller reflektierten Interessen.* Ich will ihn P_3 nennen. Dieses sind die drei faktischen Prämissen, aus denen wir auf die faktische Unvollständigkeit der *Disjunktion zwischen intuitiven und reflektierten Interessen* schließen. Unter Voraussetzung der Vollständigkeit dieser dogmatischen Disjunktion — sie mag D_a genannt werden — widerspricht je eine der drei angegebenen faktischen Prämissen der Konsequenz aus den beiden anderen. Hieraus folgt, daß die dogmatische Disjunktion nur vereinbar ist mit dem Verzicht auf einen dieser drei Sätze und daß andererseits diese drei Sätze nur logisch vereinbar sind unter Verzicht auf die dogmatische Disjunktion. Auf dieser Nachweisung beruht der Beweis der Unvollständigkeit der dogmatischen Disjunktion und also der Existenzbeweis einer reinen praktischen Vernunft.

Diese Betrachtung führt uns zu der folgenden Übersicht über die an und für sich möglichen ethischen Theorien.

Je nachdem, welchen der vier Sätze (der drei faktischen Prämissen und der dogmatischen Disjunktion) man fallen läßt, erhält man als mögliche Konsequenzen aus den drei übrigen vier in sich widerspruchsfreie Lehren, die wir je nach der Quelle, aus der ihr Prinzip entspringen soll, als ethischen Empirismus, Mystizismus, Logizismus und Kritizismus bezeichnen können. Der ethische *Empirismus* ist dadurch charakterisiert, daß er den Satz von der Existenz eines reinen sittlichen Interesses aufhebt, der ethische *Mystizismus* dadurch, daß er den Satz vom sinnlichen Charakter aller intuitiven

Interessen aufhebt, der ethische *Logizismus* dadurch, daß er den Satz von der Mittelbarkeit aller reflektierten Interessen fallen läßt, der ethische *Kritizismus* endlich dadurch, daß er auf die dogmatische Disjunktion zwischen intuitiven und reflektierten Interessen verzichtet. Je nachdem, welchen der vier Sätze wir also fallen lassen, erhalten wir als Konsequenz aus den drei übrigen die folgenden Lehren:

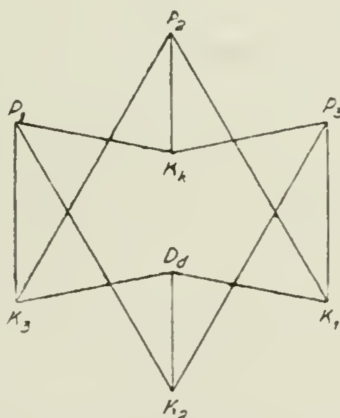
K_1. *Es gibt kein reines sittliches Interesse.* (Ethischer Empirismus.)

K_2. *Das sittliche Gefühl entspringt aus einem reinen intuitiven Interesse.* (Ethischer Mystizismus.)

K_3. *Das sittliche Interesse entspringt aus der Reflexion.* (Ethischer Logizismus.)

K_k. *Das sittliche Interesse ist weder intuitiven noch reflektierten Ursprungs.* (Ethischer Kritizismus.)

Diese logischen Verhältnisse lassen sich durch die folgende Ergänzung des schon früher entworfenen Schemas veranschaulichen.



Diese Darstellung läßt noch das Verhältnis des sittlichen Interesses zum ästhetischen unberücksichtigt. Wir müssen sie also durch Hinzunahme der Disjunktion der nicht-intuitiven Interessen in diskursive und nicht-diskursive ergänzen.

Dies geschieht dadurch, daß wir den drei faktischen Prämissen den Satz vom *diskursiven Charakter des sittlichen Interesses* hinzufügen, wenn wir darunter seine Eigenschaft verstehen, sich auf begrifflich bestimmte Form bringen zu lassen. Ich will ihn P_4 nennen. Demgemäß ist die dogmatische Disjunktion dahin zu ergänzen, daß außer den intuitiven und reflektierten noch eine weitere Art von Interessen zugelassen wird, nämlich die ästhetischen, d. h. solche, die durch ein unauflösliches Gefühl zum Bewußtsein kommen.

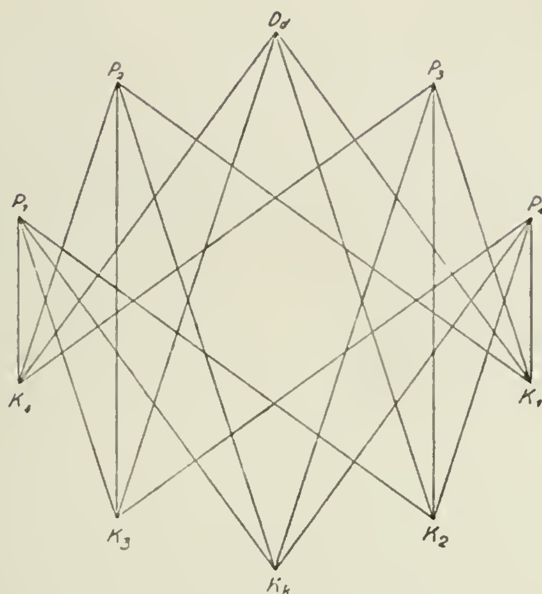
So erhalten wir als eine vierte Konsequenz, indem wir aus den ersten drei tatsächlichen Prämissen in Verbindung mit der erweiterten dogmatischen Disjunktion schließen, die Lehre des *ethischen Ästhetizismus*:

K_4. *Das sittliche Interesse ist ästhetischen Ursprungs.* (Ethischer Ästhetizismus.)

Dagegen schließt jetzt der Kritizismus aus allen vier tatsächlichen Prämissen und hebt damit nunmehr die erweiterte dogmatische Disjunktion auf. Denn der vierten Prämisse zufolge ist das sittliche Interesse diskursiv; also ist auch der ästhetische Ursprung für das sittliche Interesse ausgeschlossen. Wir erhalten also als kritische Konsequenz den Satz von der Existenz einer reinen praktischen Vernunft im engeren Sinne des Wortes, d. h. den Satz von der Existenz eines unmittelbaren, weder intuitiven noch reflektierten, diskursiven Interesses:

K_k. *Das sittliche Interesse ist weder intuitiven, noch reflektierten, noch ästhetischen Ursprungs.* (Ethischer Kritizismus.)

Wir erhalten hiernach das folgende vervollständigte Schema, ein Schema, in dem zum Ausdruck kommt, welches die überhaupt möglichen Lehren vom Ursprung der sittlichen Urteile sind, und zugleich, welches die für jede von ihnen notwendigen und hinreichenden Voraussetzungen sind.



P_1 Es gibt ein reines sittliches Interesse.
P_2 Alle intuitiven Interessen sind sinnlich.
P_3 Alle reflektierten Interessen sind mittelbar.
P_4 Das sittliche Interesse ist diskursiv.
D_d Jedes Interesse ist entweder intuitiven oder reflektierten oder ästhetischen Ursprungs.

K_1 Es gibt kein reines sittliches Interesse. (Ethischer Empirismus.)
K_2 Das sittliche Gefühl entspringt aus einem reinen intuitiven Interesse. (Ethischer Mystizismus.)
K_3 Das sittliche Interesse entspringt aus der Reflexion. (Ethischer Logizismus.)
K_4 Das sittliche Interesse ist ästhetischen Ursprungs. (Ethischer Ästhetizismus.)
K_k Das sittliche Interesse ist weder intuitiven, noch reflektierten, noch ästhetischen Ursprungs. (Ethischer Kritizismus.)

Wenn man dieses Schema als einen Leitfaden für die Betrachtung der verschiedenen ethischen Lehren anwendet, die man in der Geschichte vertreten findet, so wird sich zwar nicht jede von diesen mit einer der hier abgeleiteten Lehren restlos zur Deckung bringen lassen. Aber dies beweist keineswegs eine Unvollständigkeit des Schemas. Denn nicht jeder über Ethik Philosophierende verfährt mit voller Konsequenz, sondern mancher verwickelt sich in Widersprüche mit sich selbst. Das aufgestellte Schema hat nicht die Aufgabe, alle historisch möglichen ethischen Ansichten aufzuzählen, sondern nur die logisch widerspruchsfreien. Wo immer ein Ethiker nur mit Konsequenz verfährt, wird sich seine Lehre auch an einer der in diesem Schema vertretenen Stellen wiederfinden lassen.

An Hand dieses Schemas wollen wir nun die verschiedenen ethischen Lehren hinsichtlich des Inhalts der Prinzipien, auf die sie führen, sowie hinsichtlich der Konsequenzen ihrer Prinzipien einer vergleichenden Betrachtung unterwerfen.

3. Kapitel.

Ethischer Empirismus.

§ 305.

Der ethische Empirismus ist die Lehre vom sinnlichen Ursprung des sittlichen Interesses. Wir wollen untersuchen, welches der Inhalt einer empiristischen Ethik sein muß.

Die einzig bündige Konsequenz des ethischen Empirismus ist die Aufhebung aller sittlichen Verbindlichkeit überhaupt. Ich will diese Konsequenz, um sie kurz zu bezeichnen, *ethischen Anarchismus* nennen, wobei dieser natürlich von dem politischen Anarchismus, der nur die Verbindlichkeit positiver Gesetze aufheben will, wohl zu unterscheiden ist. Wenn man nämlich

ausgeht von der Behauptung des sinnlichen Ursprungs aller Interessen, so kann man, bei dem nur assertorischen Charakter des sinnlichen Interesses, auf ein solches Interesse keine Urteile gründen, die praktische Notwendigkeit beanspruchen. Nur wenn man die Tatsache verkennt, daß die sinnlichen Interessen keinen Anspruch auf praktische Notwendigkeit enthalten, kann man von der Voraussetzung des ethischen Empirismus aus die Konsequenz des ethischen Anarchismus zu vermeiden hoffen.

Wir wollen nun zusehen, welche Lehren entstehen, wenn man diese Tatsache verkennt.

§ 306.

Man nennt die Befriedigung der sinnlichen Interessen *Glück* oder *Wohlfahrt*. Wenn daher der Inhalt einer ethischen Lehre durch die sinnlichen Interessen bestimmt sein soll, so muß die Ethik zu einer Glückseligkeits- oder Wohlfahrtslehre werden. Eine solche Lehre nennt man *Eudämonismus*. Der Eudämonismus ist die Lehre, daß das Ziel, nach dem wir streben sollen, die Hervorbringung eines möglichst großen Glückes ist, d. h. ein Zustand, in dem der Überschuß von Lust über Unlust ein Maximum ist.

Diese Lehre kann nun ihrerseits zwei verschiedene Formen annehmen, die des Individual-Eudämonismus oder die des Sozial-Eudämonismus, je nachdem die Wohlfahrt des einzelnen Individuums oder die der Gesellschaft zum ethischen Ziel gemacht wird.

§ 307.

Die offenbarste Inkonsequenz ist hier auf seiten des *Individual-Eudämonismus*. Denn die Förderung des eigenen Glückes ist das natürliche Bestreben eines jeden und kann als

solches keine *Pflichten*, d. h. keine unseren Willen einschränkenden Verbindlichkeiten begründen. Das Unternehmen aber, das Vergnügen selbst zur Pflicht zu machen, wäre vollends widersinnig und würde vielmehr alles Vergnügen aufheben. Die Zumutung, sich das Vergnügen als solches zur Pflicht zu machen, schließt einen Widerspruch ein. Es liegt nämlich schon im Begriff der Pflicht, auf das subjektive Interesse der Neigung keine Rücksicht zu nehmen, so wie es im Begriff der Neigung liegt, keine Rücksicht auf die Pflicht zu nehmen. Hiermit soll nicht bestritten werden, daß unter Umständen etwas sittlich geboten sein kann, was uns faktisch Vergnügen bereitet; denn der Begriff der Pflicht läßt es unbestimmt, wie weit im einzelnen Fall die Befriedigung unserer subjektiven Interessen durch die Pflicht beschränkt wird. Aber ein solches Zusammentreffen der sittlichen Forderung mit dem sinnlichen Interesse kann eben darum nur zufällig stattfinden. Damit auch nur eine solche zufällige Zusammenstimmung möglich ist, muß schon eine von den sinnlichen Interessen unabhängige Forderung vorausgesetzt werden. Wenn also ein eudämonistisches Prinzip zur Begründung von Pflichten tauglich sein soll, so könnte dies nur das sozial-eudämonistische sein, wonach nicht die eigene Wohlfahrt des Individuums, sondern die der Gesellschaft das sittlich Erstrebenswerte ist; denn nur durch dieses Prinzip könnten die Zwecke des einzelnen eingeschränkt werden.

§ 308.

Aber auch der *Sozial-Eudämonismus* kann nur durch Inkonsequenz zum Prinzip einer empiristischen Ethik gemacht werden. Denn das Glück anderer, d. h. die Befriedigung ihrer sinnlichen Interessen, ist an und für sich nicht Gegenstand meines Interesses, sondern nur Gegenstand des Interesses der anderen. Wenn also die Befriedigung der Interessen anderer

für mich zum Zweck werden soll, so muß für mich erst ein eigenes Interesse hinzukommen, wodurch auch mir das erstrebenswert wird, was an und für sich nur von den anderen erstrebt wird.

Der Ursprung eines solchen Interesses ließe sich auf drei Arten als möglich denken.

1. Es könnte ein *unmittelbar sinnliches* Interesse an der Befriedigung der Interessen anderer sein. Dieses Interesse wäre dann ein unmittelbarer sozialer sinnlicher Trieb. Solche Interessen gibt es in der Tat. Es gibt sinnliche Antriebe, die zum Gegenstand die Befriedigung der Interessen anderer Personen haben. Es sind dieses die Antriebe, die aus den Sympathiegefühlen entspringen. Aber als ursprünglich sinnlicher Trieb kann uns ein solcher keine anderen Ziele geben als die, die schon der Individual-Eudämonismus vorschreibt; denn die Befriedigung eines Triebes gehörte ja, sofern er *unser* Trieb ist, zu unserem *eigenen* Glück. Der Versuch, auf dieses Interesse eine Verbindlichkeit zu gründen, unterliegt daher demselben Widerspruch wie der Individual-Eudämonismus überhaupt. Wir kommen also mit diesem Versuch konsequenter Weise zu keinem von dem Individual-Eudämonismus verschiedenen Prinzip.

2. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, daß das soziale Interesse ein *mittelbares* Interesse wäre, nämlich ein bloßes Interesse der *Nützlichkeit.* Das Interesse an der Befriedigung der Interessen anderer würde dann daraus entspringen, daß dadurch mittelbar unsere eigenen Interessen befriedigt werden. Die Voraussetzung, daß derartige Interessen sich finden, ist wieder in weitgehendem Maße erfüllt. Die Förderung der gesellschaftlichen Wohlfahrt kommt in der Tat in mancher Beziehung dem Einzelnen zu Gute. Aber wie weit diese Harmonie der Interessen des Einzelnen mit denen der Gesellschaft geht, läßt sich nicht a priori entscheiden. Sie hat ihre Grenzen, und

diese Grenzen hängen von den Umständen ab und lassen sich daher auch nur nach deren Kenntnis beurteilen. Nur innerhalb dieser von Fall zu Fall verschiebbaren Grenzen kann daher vom Standpunkt der Nützlichkeit aus die Förderung der gesellschaftlichen Wohlfahrt erstrebenswert erscheinen. Ein Gebot, unter allen Umständen das gesellschaftliche Wohl dem egoistischen Interesse vorzuziehen, läßt sich auf diese Weise nicht ableiten. Die Förderung des sozialen Wohles kann von diesem Standpunkt aus bestenfalls als eine Maßregel der Klugheit gelten, nicht aber als ein Gebot der Sittlichkeit. Wir erhalten hier höchstens eine Anweisung, wie wir am besten unser eigenes Glück fördern können. Es liegt hier als höherer Zweck also wieder schon das individual-eudämonistische Prinzip zu Grunde, und wir kommen daher auf diese Weise erst recht auf kein von jenem verschiedenes, selbständiges Prinzip.

3. Es bleibt als letzte Möglichkeit nur übrig, daß das fragliche Interesse an der sozialen Wohlfahrt ein *unmittelbares nicht-sinnliches* wäre. Mit dieser Annahme würden wir aber den Boden des Empirismus verlassen. Der Ursprung der sozialen Antriebe läge dann in einem reinen Interesse, dessen Gegenstand die soziale Wohlfahrt, d. h. die Befriedigung der sinnlichen Interessen anderer wäre. Wir hätten also keinen ethischen Empirismus mehr, sondern einen Rationalismus, von dem man nur nicht weiß, wie er zu dem Inhalt seines Prinzips kommt. Für den Empirismus fällt folglich auch diese Möglichkeit weg.

§ 309.

Daß die Unmöglichkeit, auf dem Boden des Empirismus zu sittlichen Prinzipien zu gelangen, so leicht verkannt wird, hat einen besonderen Grund in der Unbestimmtheit der Sprache. Ausdrücke wie „Glück“, „Lust“, „Interesse“ leiden an einer gewissen Vieldeutigkeit. Man kann unter „Glück“

einmal die Befriedigung der Interessen überhaupt verstehen, dann aber auch im besonderen die Befriedigung sinnlicher Interessen. Ähnlich steht es mit dem Wort „Eigeninteresse". „Eigeninteresse" bedeutet zunächst mein eigenes Interesse, d. h. ein Interesse, das *ich* habe, dessen Subjekt ich bin. Man kann darunter aber auch ein subjektives Interesse verstehen, d. h. ein solches, das sich auf keinen von dem wertenden Subjekt unabhängigen Wert bezieht. In dieser Bedeutung kann nur ein sinnliches Interesse ein Eigeninteresse sein. Im ersten Sinne dieser Ausdrücke gilt es, daß *jedes* Interesse ein Eigeninteresse ist und daß unter allen Umständen von jedermann Glück erstrebt wird. Jedermann sucht *seine* Interessen zu befriedigen. Dies ist aber ein analytischer Satz. Er sagt nichts anderes, als daß jeder sich für das interessiert, wofür er sich interessiert. Wenn man also in diesem Sinne behauptet, daß das Glück das Ziel des Strebens sei, so täuscht man sich, wenn man damit meint, eine für die Ethik bedeutsame Behauptung auszusprechen. Denn man sagt damit in Wahrheit nur eine Tautologie. Aus einer solchen Tautologie lassen sich keine ethischen Konsequenzen ableiten. Man kann aus ihr nicht schließen, daß es ein sittliches Gebot gebe, nach Glück zu streben.

Es gibt aber noch einen dritten Sinn, in dem man vom Eigeninteresse sprechen kann. Ein Eigeninteresse ist hiernach ein Interesse, nicht dessen Subjekt, sondern dessen *Objekt* ich bin. In diesem und nur in diesem Sinne kann man das Eigeninteresse dem sozialen entgegensetzen. In diesem Sinne wären die Interessen, die aus Sympathie entspringen, z. B. die der Mutterliebe und des Wohlwollens, keine Eigeninteressen. Diese Unterscheidung betrifft aber nicht den Ursprung der Interessen, sondern nur die Art, wie sie befriedigt werden. Ein soziales Interesse ist hiernach ein solches, das nur befriedigt werden kann durch Vermittlung von Hand-

lungen, durch die wir anderen Personen Lust bereiten, während ein Eigeninteresse ein solches ist, das sich befriedigen läßt ohne Vermittlung von Handlungen, durch die wir anderen Personen Lust bereiten.

§ 310.

Das sozial-eudämonistische Prinzip leidet an einer mehrfachen Unbestimmtheit.

1. Nach dem sozial-eudämonistischen Prinzip kommt es nicht nur auf ein Maximum des Glückes an, sondern auch die Anzahl der Personen, auf die sich das Glück verteilt, soll ein Maximum sein. So wird denn auch dieses Prinzip von seinen Anhängern im allgemeinen als das Gebot formuliert, nach dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl zu streben. Eine solche Aufgabe aber, die Forderung zweier von einander unabhängiger Maxima auf einmal zu befriedigen, enthält eine mathematische Absurdität. Wenn wir z. B. die Wahl zwischen zwei Handlungen haben, durch deren eine sich ein größeres Glücksquantum erzielen läßt, während das durch die andere erzielte Glücksquantum zwar geringer ist, sich dafür aber auf eine größere Anzahl von Personen verteilt, so läßt uns das sozial-eudämonistische Prinzip im Stich. Es ist also unmöglich, beide Maximumforderungen in einem Prinzip zu vereinigen.

2. Sehen wir davon ab, daß die Lustgefühle als intensive, d. h. nicht ausgedehnte Größen nicht meßbar sind, was sie doch sein müßten, damit sich entscheiden ließe, bei welcher Handlung die Differenz zwischen der Summe der durch sie bewirkten Lustgefühle und der Summe der durch sie bewirkten Unlustgefühle ein Maximum ist, sehen wir ferner davon ab, daß die Größe des Glückes nicht nur von der Intensität, sondern auch von der Dauer der Lust abhängt und daß das Fehlen eines gemeinsamen Maßes von Intensität und Dauer

die Meßbarkeit des Glückes ausschließt, so müßte es doch wenigstens möglich sein, die Größe des Glücksbetrages mit der Anzahl der beglückten Personen zu vergleichen, um das Gewicht beider Größen für den Wert der beglückenden Handlung zu bestimmen. Beide Arten von Größen müßten daher gleichartig sein, damit ein gemeinsames Maß für sie möglich wäre, auf Grund dessen sie gegeneinander abgeschätzt werden könnten, eine Annahme, die selbst unter Voraussetzung der Meßbarkeit der Lustgefühle absurd bliebe.

3. Es ist ferner klar, daß das eudämonistische Prinzip keine Regel für die *Verteilung* des Glückes enthält. Sagt man, daß, wo die Möglichkeit verschiedener Verteilungsweisen besteht, keine Person bevorzugt werden und also eine möglichst gleichmäßige Verteilung stattfinden solle (nach der von BENTHAM angegebenen Regel, jeder gelte für einen und nur für einen), so führt man damit willkürlich ein dem Eudämonismus fremdes Prinzip ein, nämlich das Prinzip der Gerechtigkeit, auf das man gar nicht verfallen würde, wenn man nicht schon vorher und aus anderen Gründen wüßte, daß die gerechte Verteilung den sittlichen Vorzug hat.

Um das sozial-eudämonistische Prinzip von seinen Widersprüchen zu befreien, bliebe nur übrig, es dahin zu modifizieren, daß es nicht verlangt, nach dem größten Glück der größten Anzahl zu streben, sondern danach, das Produkt aus der Größe des Glückes und der Anzahl der Personen, auf die es sich verteilt, zu einem Maximum zu machen. Aber es ist hier nicht unsere Aufgabe, den Anhängern eines Prinzips, das wir ohnehin als falsch erkannt haben, die Arbeit des Denkens abzunehmen.

§ 311.

Um zu beweisen, daß das Prinzip der sozial-eudämonistischen Ethik auch mit der Erfahrung unvereinbar ist, d. h. daß seine Konsequenzen unseren tatsächlichen ethischen Urteilen widersprechen, wird es genügen, einige Beispiele zu betrachten. Nehmen wir an, ein Mensch hätte eine so namenlose Lust daran, einen anderen, der sich in seiner Gewalt befindet, zu quälen, daß er gewiß sein könnte, seine Lust übersteige bei weitem das dem anderen zugefügte Leid. Als Sozial-Eudämonist hätte er dann nicht nur die sittliche Befugnis, sondern sogar die unbedingte Pflicht, den anderen in aller erdenklichen Weise zu quälen, denn er würde sonst nicht den größten möglichen Überschuß von Lust über Unlust erzeugen. Wir würden ferner nach dem eudämonistischen Prinzip niemals das Interesse eines anderen zu berücksichtigen brauchen, wenn er nicht von der Mißachtung seines Interesses erfährt, weil er dann nicht unter ihr zu leiden hat. Es kann also z. B. niemals Pflicht sein, den Willen eines Toten zu achten; denn, wie sehr der Wille eines Toten auch mißachtet werden mag, es kann für ihn daraus kein Unlustgefühl mehr entstehen. Ebenso folgt daraus aber, daß auch das Interesse eines Lebenden zu achten nie Pflicht sein kann, wenn es nur gelingt, ihm die Nichtachtung seines Interesses zu verheimlichen. Wir sind z. B. immer berechtigt, andere zu betrügen, wenn wir nur geschickt genug dabei vorgehen. Unter derselben Bedingung sind wir berechtigt, nach Belieben fremdes Eigentum zu entwenden. Auch ist jedermann befugt, Personen, die ihm unbequem sind, umzubringen, falls er dies nur in solcher Weise tut, daß der dem anderen dabei zugefügte Schmerz nicht größer wird als die ihm selbst daraus erwachsende Lust; und er ist dazu wieder nicht nur befugt, sondern sogar verpflichtet. Für einen Verbrecher kann es nicht Pflicht sein, sich der gerechten Strafe

zu unterwerfen, da durch diese die Summe der Unlust in der Welt nur vergrößert wird. Er ist vielmehr verpflichtet, sich der Strafe zu entziehen. Für einen ungerecht Verurteilten und unschuldig Leidenden einzutreten, kann nicht Pflicht sein und wäre vielmehr Unrecht, solange irgend zu befürchten ist, daß der Verdruß, der durch die Aufdeckung des Unrechts für die an ihm Beteiligten entsteht, zu groß werden könnte, nach dem Grundsatz: Es ist besser, daß ein Mann sterbe, denn daß das ganze Volk verderbe.

Man ist vielleicht geneigt, gegen diese Beispiele auf das Interesse Dritter hinzuweisen, die zwar nicht unmittelbar von der Handlung betroffen werden, wohl aber durch sie in solche Unruhe und Besorgnis versetzt werden könnten, daß dadurch der Gesamteffekt der Handlung zu Ungunsten des Glücksmaximums verschoben würde. Aber dieses Bedenken trifft die behauptete Konsequenz gar nicht; denn die Interessen Dritter sind hier nicht anders in Erwägung zu ziehen als die Interessen der von der Handlung unmittelbar betroffenen Personen. Es folgt daher aus ihrer Berücksichtigung nichts weiter, als daß man gut tut, auch solchen dritten Personen die fragliche Handlung zu verheimlichen. Auch darf man nicht vergessen, daß ja wenigstens gerade alle guten Sozial-Eudämonisten für die Besorgnis um ihre persönliche Sicherheit und Ruhe in der Freude über das Gelingen der guten Tat eine Entschädigung finden werden.

Man hat sich angesichts des Widerspruchs dieser Konsequenzen mit unserem tatsächlichen Urteil durch die Erwägung helfen wollen, daß es für die allgemeine Wohlfahrt nützlicher sei, die fraglichen Handlungen nicht gut zu heißen, da sonst die Gefahr entstünde, daß die damit zugestandene Befugnis mißbraucht und dadurch die allgemeine Ruhe und Sicherheit allzu sehr ins Schwanken geraten würde. Allein, dies ist eine sophistische Ausflucht; denn die Frage ist nicht,

ob es gut ist, die fraglichen Handlungen gut zu heißen, sondern ob es gut ist, sie zu *tun*, und diese Frage wird hier gar nicht berührt.

Es bleibt also dabei, daß nach dem eudämonistischen Prinzip die angeführten Handlungen nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht sind, wenn dies auch nur im Vertrauen gesagt werden darf und es sich empfiehlt, nicht laut darüber zu sprechen.

§ 312.

Die Methode, auf die der Empirismus angewiesen ist, um zu einer Begründung seiner ethischen Lehren zu gelangen, kann nur die *Induktion* sein. Denn er muß von einzelnen sinnlichen Interessen ausgehen und kann nur durch deren Vergleichung zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen zu gelangen hoffen. Nun ist aber schon in der Methodenlehre gezeigt worden, daß sich durch Induktion nur Lehrsätze und keine Grundsätze begründen lassen und daß es insbesondere unmöglich ist, die Grundsätze der Ethik als Lehrsätze aus einer Tatsachenwissenschaft abzuleiten. Die Induktion taugt nur zur Begründung von Naturgesetzen, nicht von Sittengesetzen. Sie führt uns stets nur auf hypothetische und nie auf kategorische Imperative. Aus hypothetischen Imperativen läßt sich aber ohne einen Zirkelschluß niemals ein kategorischer ableiten. Ein solcher allein kann aber das Prinzip einer sittlichen Verbindlichkeit sein. Daraus z. B., daß das Vorherrschen der sozialen Triebe der Erhaltung der Gattung dient, zu schließen, daß die Entwicklung der sozialen Triebe sittlich erstrebenswert sei, bedeutet eine petitio principii. Ein solcher Schluß wäre nur für den bindend, der die Erhaltung der Gattung schon als erstrebenswert voraussetzt. Wer diese Voraussetzung nicht hinzunimmt, kann ebensogut den gerade entgegengesetzten Schluß ziehen und zu der Forderung ge-

langen, die sozialen Triebe zu unterdrücken. In der Tat, wer nicht schon aus anderen Gründen, als sie ein solches Scheinargument zu liefern vermag, soziale Pflichten anerkennt, wäre sehr töricht, seine Interessen der Erhaltung der Gattung aufzuopfern. Wer daher der eigenen Erhaltung höheren Wert beilegt als der Erhaltung der Gattung, wird aus dem angeführten biologischen Satz mit demselben Recht auf ein individualistisches Prinzip schließen wie die anderen auf ein soziales. Für denjenigen aber, der nicht schon unabhängig von aller Induktion eine Voraussetzung darüber macht, was erstrebenswert ist, folgt das eine so wenig wie das andere.

§ 313.

So bestätigt sich hier, was wir schon von vornherein übersehen konnten, daß nämlich die einzig schlüssige Konsequenz des ethischen Empirismus der ethische *Anarchismus* ist.

Aber auch bei dem ethischen Anarchismus müssen wir noch zwei Formen, eine konsequentere und eine inkonsequentere, unterscheiden. Konsequenter Weise kann der ethische Anarchismus nicht selbst als eine ethische Lehre auftreten. Wo er dies dennoch versucht, gerät er in Widerspruch mit sich selbst; denn der ethische Anarchismus besteht in der Leugnung der Gültigkeit ethischer Gesetze überhaupt. Er kann also seine Lehre nicht selbst in die Form einer Forderung bringen; denn dies könnte nur die Forderung sein, sich an keine Forderung zu binden; eine Forderung, die sich selbst aufhebt. Dieser Widerspruch haftet allen den Versuchen an, die unter Berufung auf das Recht des Stärkeren die Forderung proklamieren, sich über alle einschränkenden Verbindlichkeiten hinwegzusetzen. Wo von irgend einem Recht die Rede ist, da setzt man schon das Bestehen praktischer Gesetze voraus; denn mein Recht besteht vermöge der Forde-

rung an andere, daß sie sich des Anspruchs auf das, worauf ich ein Recht habe, enthalten. Ein Recht des Einzelnen auf unbeschränkte Befriedigung seiner persönlichen Neigungen widerspricht sich daher selbst. Wenn eine berühmte, man kann vielleicht sagen klassische Darstellung des ethischen Anarchismus den Titel trägt: „der Einzige und sein Eigentum", so verfällt schon dieser Titel in den genannten Widerspruch. Das „Eigentum" bedeutet ja nicht den bloß tatsächlichen Besitz einer Sache, sondern den Rechtsanspruch auf einen solchen Besitz. Dieser Rechtsanspruch ist aber nur möglich auf Grund eines allgemeinen praktischen Gesetzes, durch das andere von dem gleichen Rechtsanspruch ausgeschlossen werden. Dem konsequenten ethischen Anarchismus bleibt daher nichts anderes übrig, als auf jedes praktische Urteil überhaupt zu verzichten.

4. Kapitel.

Ethischer Mystizismus.

§ 314.

Unter ethischem Mystizismus verstehe ich die Lehre, wonach unsere ethischen Urteile sich auf eine *intellektuelle Anschauung* gründen. Da die Annahme einer intellektuellen Anschauung eine Fiktion ist, so ist es leicht begreiflich, daß die ethischen Mystiker im allgemeinen den Besitz einer solchen Erkenntnisquelle für sich allein beanspruchen, als die Auserwählten, die der Gnade einer höheren Erleuchtung teilhaftig sind, während der gemeine Haufen, dem eine solche Erleuchtung versagt bleibt, zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheit auf die Übermittlung durch die Autorität der Inspirierten angewiesen ist, die denn auch meist die Güte haben, mit Spenden an die Armen im Geist nicht zu kargen. Daraus

erklärt es sich, daß die Ethik des Mystizismus im allgemeinen die Gestalt der Lehre annimmt, die unter dem Namen der *theologischen Ethik* bekannt ist. Eine theologische Ethik ist eine solche, die die Verbindlichkeit ihres Prinzips auf göttliche Offenbarung gründet. Um dieser göttlichen Offenbarung teilhaftig zu sein, bedarf es eines eigenen Organs, das demjenigen versagt ist, dessen Anschauung sinnlichen Charakter trägt.

§ 315.

Weil nun das Prinzip des ethischen Mystizismus nur fingiert ist, so ist klar, daß der Mystizismus auch keinen eigenen positiven Inhalt für sein Prinzip anzugeben im Stande ist, der nicht aus irgend einem der anderen Prinzipien erschlichen wäre. Als Ideal der theologischen Ethik gilt die *Frömmigkeit*, d. h. ein Gott wohlgefälliges Leben. Mit diesem Ideal ist aber gar nichts gesagt, solange wir nicht darüber Aufschluß erhalten, was der Wille Gottes von uns fordert.

§ 316.

Über den göttlichen Willen Aufschluß zu erhalten, könnte auf zwei Wegen möglich erscheinen: entweder auf Grund eines *ethischen* Kriteriums oder vermittelst eines *physischen* Kriteriums. Das erste gemäß der Voraussetzung der göttlichen *Güte*, das andere gemäß der Voraussetzung der göttlichen *Allmacht*.

Nach der ersten Vorstellungsweise, wonach der göttliche Wille dadurch gekennzeichnet ist, daß er, als heiliger Wille, nur auf das *Gute* gerichtet sein kann, darf nur ein gutes Leben als Erfüllung des göttlichen Willens gelten. Diese Lehre bleibt aber darum nichtssagend, weil ihre Anwendung schon eine von der Erkenntnis des göttlichen Willens unabhängige Er-

kenntnis des Guten verlangen würde, so daß wir, um zur ethischen Erkenntnis zu gelangen, in Wahrheit gar nicht auf die Offenbarung des göttlichen Willens angewiesen wären, im Widerspruch zu dem theologischen Begründungsprinzip.

Nach der anderen Vorstellungsweise, die das Kennzeichen des göttlichen Willens in der ihm innewohnenden *Macht* sucht, erhalten wir das Gebot, uns der höheren Macht zu unterwerfen. Ein solches Gebot aber wäre vollends ungereimt, da es sowohl mit dem Begriff der göttlichen Allmacht wie auch mit dem Begriff der Pflicht im Widerspruch wäre. Jenes, da ein Wille, dessen Erfüllung vom Zutun der Menschen abhinge, offenbar nicht allmächtig wäre; dieses aber, da ein Widerstand gegen die höhere Macht, ihrem Begriff zufolge, gar nicht gelingen *könnte*, im Widerspruch zu dem Begriff des *Verbotes*, ihr entgegen zu handeln, der die *Möglichkeit* einer solchen Handlungsweise voraussetzt.

§ 317.

Um irgend zu bestimmten Forderungen zu gelangen, wäre man genötigt, seine Zuflucht zu einem der anderen ethischen Prinzipien zu nehmen. Will man den Boden des Mystizismus nicht verlassen, so bleibt nichts anderes übrig, als den Inhalt seines Prinzips durch bloßen *Gegensatz* zu den anderen Prinzipien zu bestimmen. Man gelangt dann zu einer *Negation der Werte*, auf die sich unsere wirklichen Interessen beziehen, mag man dabei nur an die sinnlichen oder auch an die ästhetischen Interessen denken. Dadurch kommt man zum Prinzip der *Askese*, d. h. zu der Lehre, daß die Befriedigung der sinnlichen und ästhetischen Interessen verwerflich sei, und es wird somit zur sittlichen Aufgabe, die aus diesen Interessen entspringenden Antriebe abzutöten. Die Konsequenz des ethischen Mystizismus ist also der Asketismus.

§ 318.

Wenn eine solche Lehre bisweilen in einem wissenschaftlichen Gewande auftritt und sich auch in wissenschaftlichen Kreisen einiges Ansehen verschaffen kann, so erklärt sich dies durch einen tief wurzelnden psychologischen Fehler, nämlich durch die Verwechslung des sittlichen Gefühls mit einem Akt der Intuition. Das sittliche Gefühl hat das mit der Anschauung gemein, daß es sich nicht in begrifflicher Form vollzieht, wenn es sich auch begrifflich auflösen läßt. Es scheint daher, daß man die sittlichen Urteile dadurch begründen kann, daß man sie auf sittliche Gefühle zurückführt, in der Meinung, man führe sie dadurch zurück auf eine unmittelbare Erkenntnis. Aber das sittliche Gefühl ist kein intuitiver Akt, sondern ein Akt der Reflexion. Es liegt in ihm selbst ein Urteil, das, wie jedes Urteil, der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt ist. Das Gefühl ist eine um so gefährlichere Quelle des Irrtums, als es sich so leicht das Ansehen einer unmittelbar evidenten Erkenntnis anmaßt und daher jeden Argwohn gegen seine Untrüglichkeit als den Ausfluß einer vermessenen Zweifelsucht erscheinen läßt. Darum ist es von so großer Wichtigkeit für die Kritik der Vernunft, daß wir die wahre Natur der Wertgefühle und überhaupt der Wahrheitsgefühle richtig erkennen und sie von allen intuitiven Akten, seien es solche des Erkennens oder des Interesses, unterscheiden lernen.

5. Kapitel.

Ethischer Logizismus.

§ 319.

Der ethische Logizismus setzt den Ursprung der sittlichen Erkenntnis in die *Reflexion.* Das höchste sittliche Kriterium kann nach dieser Lehre kein anderes sein als die formale Übereinstimmung des Willens mit sich selbst, kurz, die *Widerspruchslosigkeit* des Wollens. Nun ist aber klar, daß zwischen unmittelbar sinnlich bestimmten Willensakten gar kein Widerspruch möglich ist, aus dem einfachen Grunde, weil jedes sinnlich bestimmte Wollen sich unmittelbar nur auf einen einzelnen bestimmten Gegenstand richtet. Jetzt ist mir dieses, ein anderes Mal etwas anderes angenehm. Dadurch, daß ich das eine Mal dieses, das andere Mal anderes vorziehe, widerspricht sich mein Wille nicht. Ein Widerspruch wird erst möglich, wenn der Wille durch *Maximen* bestimmt wird, d. h. wenn der Entschluß gemäß einer allgemeinen Regel des Wertes erfolgt. Aber wo wirklich ein solcher Widerstreit der Maximen stattfindet, z. B. zwischen der Maxime der Ehrlichkeit und der der Übervorteilung anderer beim Abgeben eines Versprechens, ist nach dem Prinzip des ethischen Logizismus keine Entscheidung zwischen den widerstreitenden Maximen möglich. *Welche* Maxime man vorziehen soll, ob die der Ehrlichkeit oder die der Übervorteilung, darüber sagt das Prinzip der logizistischen Ethik nichts aus. Nach diesem Prinzip käme es auf nichts weiter an als auf *Konsequenz* in unseren Entschließungen. Jeder Verbrecher, der nur den Mut der vollen Konsequenz besäße, handelte danach sittlich, nach den Worten Wallensteins:

> „Denn Recht hat jeder eigene Charakter,
> Der übereinstimmt mit sich selbst. Es gibt
> Kein andres Unrecht als den Widerspruch."

§ 320.

Der Versuch einer logizistischen Begründung der Ethik wird besonders durch die Verwechslung der beiden Formen des ethischen Anarchismus nahe gelegt, auf deren Unterschied ich schon hingewiesen habe. (§ 313.) Die Forderung, sich an keine ethischen Gesetze gebunden zu halten, schließt einen Widerspruch ein, sofern sie selbst als Forderung, also mit dem Anspruch eines ethischen Gesetzes auftritt. Aus diesem Widerspruch folgt indessen noch nicht die Gültigkeit ethischer Gesetze, sondern nur die Ungültigkeit der Forderung, sich an keine ethischen Gesetze gebunden zu halten. Damit ist aber der ethische Anarchismus als bloße Leugnung der Gültigkeit ethischer Gesetze noch nicht ausgeschlossen.

Das Absurde einer solchen Schlußweise fällt deutlicher in die Augen, wenn wir sie auf ein weniger abstraktes Beispiel anwenden. In Italien fällt es dem Reisenden auf, daß dort nicht nur in Provinzstädten, sondern auch in Rom Privathäuser und öffentliche Gebäude mit Anschlägen übersät sind: „Vietata l'affissione." So wenig sich nun aus der Unsinnigkeit dieses Anschlages, der Anschläge verbietet, darauf schließen läßt, daß Anschläge erlaubt seien, so wenig läßt sich aus dem Widersinn des Gebotes, sich an keine Gebote zu kehren, auf die Verbindlichkeit sittlicher Gebote schließen.

§ 321.

Nimmt man aber auch die Geltung ethischer Gesetze als zugestanden an, so lassen sich doch aus dieser Voraussetzung der Geltung ethischer Gesetze überhaupt rein logisch keine inhaltlich bestimmten Gesetze ableiten. Die Täuschung, als ob dies dennoch möglich sei, entsteht indessen leicht durch die Verwechslung von *Gesetzlichkeit* und *Uniformität*. (§ 79.)

Sehen wir aber selbst von der logischen Unbegründbarkeit der Forderung der Uniformität des Handelns ab, so ist doch auch mit einem Gebot der Uniformität des Handelns noch nichts Bestimmtes gesagt; denn es wäre erst die Frage, *in welcher Hinsicht* unsere Handlungen gleichförmig sein sollen, d. h. in *welchen* Merkmalen sie übereinstimmen sollen, und diese Frage bleibt durch die allgemeine Forderung der Uniformität ganz unentschieden. Der bloßen Forderung der Uniformität des Handelns überhaupt würde jede beliebige Art zu handeln genügen. Denn eine gewisse Uniformität wäre schon dadurch gewährleistet, daß alle unsere Handlungen *Handlungen* sind.

§ 322.

Die Begründungsmethode der logizistischen Ethik kann nur der *Beweis* sein; denn die Reflexion dient für sich nur zur logischen Ableitung eines Urteils aus anderen Urteilen. Nun gibt es kein anderes Verhältnis, durch das eine logische Begründung eines Werturteils möglich wäre, als entweder das *Verhältnis des Mittels zum Zweck* oder das Verhältnis des *besonderen Anwendungsfalles zu einer allgemeinen Regel des Wertes.* Die Feststellung, *daß* etwas ein Mittel zu einem gegebenen Zweck ist oder *daß* der Anwendungsfall einer allgemeinen Regel des Wertes vorliegt, erfordert zwar synthetische Urteile; aber die *Bewertung* des Mittels und des Anwendungsfalles einer allgemeinen Regel des Wertes ist als solche analytisch.

1. Legt man das erste Verhältnis zu Grunde, so gelangt man zu der Lehre, die die *Nützlichkeit* des Handelns zur sittlichen Norm macht; denn nützlich nennt man eine Handlung, sofern sie als Mittel zu einem Zweck geschätzt wird. Aber man braucht diese Norm nur zu formulieren, um ihre Leerheit zu erkennen; denn es muß schon ein Zweck vorliegen, damit

die Forderung Sinn erhalten kann, die zu ihm erforderlichen Mittel zu ergreifen, und ein solcher Zweck fehlt hier gerade. Wollte man versuchen, diesen Zweck wieder nach der Regel der Nützlichkeit zu bestimmen, so wäre dies nur unter der Voraussetzung eines höheren Zweckes möglich. Da aber für jeden solchen Zweck nur wieder dasselbe gelten würde, so würden wir auf eine unendliche Reihe von Zwecken geführt werden, die doch abgeschlossen sein müßte, damit sich die Nützlichkeit auch nur einer einzigen Handlung entscheiden ließe.

2. Legt man das zweite Verhältnis zu Grunde, so gelangt man zu der Forderung von Handlungen, die durch eine allgemeine Regel des Wertes bestimmt sind, d. h. zu dem Gebot, nur nach *Maximen* zu handeln. Aber man sieht leicht, daß diese Forderung ebenso leer ist wie die andere; denn es muß erst eine allgemeine Regel des Wertes gegeben sein, damit wir sie zur Maxime unseres Handelns machen können. Wollte man den Inhalt dieser Regel des Wertes durch die Regel des Handelns nach Maximen bestimmen, so würde man über diese Leerheit nicht hinauskommen, sondern sich nur wieder in einen unendlichen Regreß verwickeln.

Nur eine andere Formulierung der Forderung des Handelns nach Maximen ist es, wenn man die Ethik auf das Gebot der *Besonnenheit* des Handelns oder auf das Gebot der *Selbstbeherrschung* gründet. Besonnenes Handeln bedeutet ja nichts anderes als Handeln aus reflektiertem Entschluß, d. h. Handeln nach Maximen. Ebenso bedeutet Selbstbeherrschung die Beherrschung der triebhaft wirkenden Antriebe durch die Reflexion und also Handeln nach der Form des reflektierten Entschlusses. Wie soll nun aber die Reflexion die triebhaft wirkenden Antriebe beherrschen, wenn nicht dadurch, daß sie sie einem anderen Antrieb unterwirft? Es müßte also einen eigenen Antrieb geben, vermöge dessen die

Reflexion über die sinnlichen Antriebe herrscht. Die Reflexion ist aber für sich leer und enthält nicht die Quelle eigener Antriebe. Es wäre daher ohne Voraussetzung eines von der Reflexion unabhängigen reinen Antriebes, der durch die Reflexion nur zum Bewußtsein kommt, nichts da, wodurch ein von sinnlichen Antrieben unabhängiger Entschluß bestimmt werden könnte.

Ebenso ist es nur eine andere Formulierung desselben Prinzips, wenn man die *Vernünftigkeit* des Handelns zur höchsten sittlichen Norm macht. Auch diese ist eine völlig leere Forderung; denn die Norm, der Vernunft gemäß zu leben, setzt ihrerseits, um einen bestimmten Sinn zu haben, schon eine höhere Norm voraus, nämlich die Vernunft selber. Es muß also erst ein eigenes Gebot der Vernunft hinzukommen, wenn die Vernünftigkeit mehr sein soll als bloße Verständigkeit, d. h. mehr als die bloße Form des reflektierten Entschlusses.

Die logizistische Ethik beruht also allemal auf der psychologischen Verwechslung der Form des reflektierten Entschlusses mit einem besonderen Antrieb des Entschlusses. Durch seine bloße Form kann sich der reflektierte Entschluß nicht selbst einen Antrieb geben.

§ 323.

Die wahre Konsequenz des ethischen Logizismus kann wieder nur der *ethische Anarchismus* sein. Denn aus der Reflexion entspringen keine eigenen Interessen. Wenn wir daher, wie der ethische Logizismus voraussetzt, auf die bloße Reflexion als Quelle der sittlichen Urteile angewiesen wären, so würde eine Begründung solcher Urteile konsequenter Weise unmöglich sein, und wir kämen also wieder auf den ethischen Anarchismus zurück.

6. Kapitel.

Ethischer Ästhetizismus.

§ 324.

Nach dem ethischen Ästhetizismus läßt sich der Inhalt der sittlichen Urteile nur durch den *Geschmack* bestimmen. Er macht demgemäß zur obersten sittlichen Aufgabe das Erstreben des Schönen. Sehen wir nun aber davon ab, daß Geschmacksurteile auf unauflöslichen Gefühlen beruhen und daher auf kein wissenschaftlich bestimmbares Prinzip führen, sehen wir ferner davon ab, daß aus der Schönheit einer Handlung keine sittliche Verbindlichkeit folgt, so läßt sich doch nicht einmal das einsehen, wie aus dem ästhetischen Wert eines Gegenstandes ein Schluß auf den ästhetischen Wert der ihn erzeugenden Handlung möglich sein sollte. Von diesem Einwand wird nur diejenige Form des ethischen Ästhetizismus nicht betroffen, die die zu erstrebende Schönheit im menschlichen Leben selbst sucht. Man kommt dann zu der Forderung, das Leben zu einem Kunstwerk zu gestalten, sei es unser eigenes Leben, sei es das der Gesellschaft. Diese Lehre führt daher entweder auf das Prinzip der *individuellen Bildung* oder auf das der *Kultur der Gesellschaft*.

§ 325.

Am unbefriedigendsten bleibt hier das zweite Prinzip. Denn wenn die Kultur der Gesellschaft als höchste Norm gilt, wird die Person zu einem bloßen Mittel für die Entwicklung der Gesellschaft gemacht und damit zum Mittel für einen Entwicklungsprozeß, dessen Ziel gar nicht erreichbar ist. Daher hat auch NIETZSCHE, gewiß der geistreichste und einflußreichste Vertreter des Ästhetizismus, von seinem Stand-

punkt aus ganz recht, wenn er einmal sagt, „das Ziel der Menschheit könne nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“

Aber auch die andere, individualistische Form des Ästhetizismus bleibt ethisch unbefriedigend. Denn hier wird dem Individuum etwas als Pflicht auferlegt, was gar nicht im Bereich seines Willens steht. Es wird ihm eine Aufgabe gestellt, deren Lösbarkeit von der Gunst zufälliger äußerer Bedingungen abhängt, deren Ausführung also gar nicht in seiner Gewalt ist.

§ 326.

In Wahrheit kann auch die Konsequenz des ethischen Ästhetizismus nur der *ethische Anarchismus* sein. Denn die ästhetischen Interessen enthalten keinen Anspruch auf Verbindlichkeit. Sie führen nur auf Werturteile und nicht auf Forderungen. Läßt man also außer den sinnlichen Interessen nur die ästhetischen gelten, so fällt alle Möglichkeit weg, zur Aufstellung sittlicher Gebote zu gelangen, und so muß denn konsequenter Weise auch der ethische Ästhetizismus im ethischen Anarchismus enden.

7. Kapitel.

Ethischer Kritizismus.

§ 327.

Der ethische Kritizismus, der hiernach allein noch übrig bleibt, gründet die sittlichen Urteile auf die *reine praktische Vernunft.* Seine Begründungsmethode ist demgemäß die *Deduktion*, d. h. die Zurückführung der sittlichen Urteile auf ein unmittelbares, weder reflektiertes noch intuitives, diskursives Interesse. Diese Deduktion führt uns auf den *Grundsatz von der Gleichheit der Würde der Personen.*

Wir erkennen in den vier faktischen, die psychologischen Merkmale der sittlichen Erkenntnis betreffenden Prämissen unseres axiomatischen Schemas, die auf die sukzessive Ausschließung der übrigen möglichen Arten des Ursprungs der sittlichen Urteile hinauslaufen, die Hauptsätze wieder, aus denen die Deduktion des Inhalts des Sittengesetzes geführt wurde. (§ 304.) Diese Deduktion ruhte auf sechs Prämissen (§ 266, 267), von denen zwei, nämlich der praktische Charakter und die imperativische Form der sittlichen Erkenntnis, bloß den *Begriff* eines sittlichen Interesses umschrieben und daher für jede logisch denkbare Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes vorausgesetzt werden müssen, und von denen die übrigen vier eben diese Merkmale betreffen:

1. den rationalen Charakter der sittlichen Erkenntnis (wodurch der Empirismus ausgeschlossen wird),

2. den nicht-intuitiven Charakter der sittlichen Erkenntnis oder ihre ursprüngliche Dunkelheit (wodurch der Mystizismus ausgeschlossen wird),

3. den synthetischen Charakter der sittlichen Erkenntnis oder die Unabhängigkeit ihres Ursprungs von der Reflexion (wodurch der Logizismus ausgeschlossen wird),

4. den diskursiven Charakter der sittlichen Erkenntnis oder ihre begriffliche Auflösbarkeit (wodurch der Ästhetizismus ausgeschlossen wird).

Dieselben Voraussetzungen also, die zur Entscheidung über den *Ursprung* der sittlichen Urteile genügen, sind auch hinreichend, um das Rechtsgesetz als *Inhalt des Sittengesetzes* zu deduzieren. Sie stellen nicht nur den *ethischen Kritizismus* selber sicher, sondern zeichnen ihm zugleich auch eindeutig den Inhalt seines Pflichtgebotes vor.

Wenn auch über den Unterschied in der Bestimmung des *Ursprungs* dieses Grundsatzes nach der Lehre des Kritizismus gegenüber den abweichenden Lehren hier nichts mehr zu sagen nötig ist, so könnte doch vielleicht eine Erörterung darüber noch am Platze sein, ob denn auch hinsichtlich des *Inhalts* dieses Grundsatzes oder wenigstens hinsichtlich der Konsequenzen, die sich bei seiner *Anwendung* ergeben, ein so wesentlicher Unterschied zwischen dem Kritizismus und den abweichenden Lehren besteht, daß dadurch der Aufwand von mühsamen und subtilen Untersuchungen, wie wir ihn hier diesem einen Satze gewidmet haben, gerechtfertigt erscheint. Insbesondere kann noch eine Beantwortung der Frage wünschenswert sein, wie sich die Konsequenzen des Prinzips der kritischen Ethik zu den Konsequenzen des sozial-eudämonistischen Prinzips einerseits und zu den Konsequenzen des Ästhetizismus andererseits verhalten.

§ 328.

Betrachten wir zuerst das Verhältnis des kritischen Prinzips zum Sozial-Eudämonismus. Ist es richtig, wie oft behauptet wird, daß in der praktischen Anwendung zwischen der kritischen und der sozial-eudämonistischen Ethik kein wesentlicher Unterschied besteht? Nach allen früheren Erörte-

rungen kann uns die Beantwortung dieser Frage nicht mehr schwierig sein.

1. Das sozial-eudämonistische Prinzip ist das Prinzip einer Güterethik. Es gebietet die Hervorbringung eines Maximums von positiven Werten. Es bestimmt daher auch jede einzelne Handlung ihrem sittlichen Werte nach und läßt keine sittlich indifferenten Handlungen zu. Das kritische Prinzip der persönlichen Würde ist dagegen nur ein negatives. Es enthält nur eine einschränkende Bedingung für den Wert unserer Handlungen, und läßt daher die Möglichkeit von sittlich indifferenten Handlungen zu.

2. Das eudämonistische Prinzip nimmt nicht auf die Interessen der einzelnen Personen als solche Rücksicht, sondern es berücksichtigt die Person nur als Träger von Lustgefühlen, also nur soweit ihre Lust zu dem unpersönlichen Gesamtglück beiträgt. Das kritische Prinzip dagegen nimmt auf die Lust an und für sich keine Rücksicht, sondern nur insofern, als sie Gegenstand des Interesses der einzelnen Person ist.

3. Sehen wir aber auch hiervon ab und setzen wir voraus, was nicht richtig ist, daß die Interessen nur Lust zum Gegenstand haben könnten, so würde auch dann das Prinzip der kritischen Ethik nicht auf die Forderung führen, ein Maximum von Glück hervorzubringen. Es könnte sich vielmehr nur das Gebot einer gleichen Verteilung des Glücks auf alle Personen ergeben. Nach dem eudämonistischen Prinzip käme es auf ein Maximum des Gesamtertrages an Glück an, nach dem kritischen dagegen auf die Gleichheit der Beteiligung aller Personen an dem Glück.

4. Streng genommen müssen wir aber auch dieses noch einschränken. Es würde auch unter dem gemachten Vorbehalt das kritische Prinzip nicht einmal auf das Gebot einer gleichen Verteilung des Glückes auf alle Personen führen. Denn nach dem Rechtsgesetz gibt es keine Pflicht gegen uns

selbst. Der Handelnde hat nur das *Recht* auf eine gleiche Beteiligung am Gesamtglück, nicht aber die Pflicht, sie sich zu verschaffen: er darf auf sie verzichten und also so handeln, daß die Verteilung des Glückes in der Gesellschaft eine ungleiche wird.

5. Der Eudämonismus kann nicht nur die Pflichten gegen sich selbst nicht umgehen, sondern er kann andererseits das im Prinzip der kritischen Ethik enthaltene Vergeltungsgesetz nicht begründen. Die Befolgung des Vergeltungsgesetzes führt nämlich allemal seinem Inhalt zufolge zu einer Einschränkung des Gesamtbetrages an Glück in der Gesellschaft, da es verlangt, daß die Interessen des Verbrechers verletzt werden. Das Gesetz der gerechten Vergeltung ist daher für den Eudämonismus unableitbar. Nach der sozial-eudämonistischen Ethik könnte die Strafe nur aus Nützlichkeitsgründen gestattet sein, nämlich dann, wenn sie durch Unschädlichmachung und Besserung des Verbrechers oder durch Abschreckung anderer der Gesamtheit mehr Lust einträgt, als sie dem Verbrecher entzieht. Wo sie aber zu diesem Zweck nicht notwendig ist, wäre die Strafe unberechtigt. Andererseits könnte es Pflicht sein, Unschuldige hinrichten zu lassen, wenn man damit eine Volksbelustigung veranstaltet, und wenn hierbei die Lust der Zuschauer die Unlust der Opfer überwiegt. Nach der kritischen Ethik hingegen ist die Strafe als Wiedervergeltung gerechtfertigt, unabhängig von allen damit verbundenen Nebenabsichten.

6. Nach dem Eudämonismus kann es nicht erlaubt sein, auf die Qualität der Interessen Rücksicht zu nehmen. Es gibt nach ihm keine Rangordnung des Wertes der Interessen, sondern nur einen Unterschied ihrer Intensität. Er kann also auch bei der Abwägung der Interessen nur deren faktische Stärke vergleichen. Nach der kritischen Ethik gibt es dagegen einen Unterschied des Wertes der Interessen, und die

Vorzugswürdigkeit eines Interesses hängt daher nach ihm nicht allein von seiner Intensität, sondern auch von seiner Qualität ab. Das Interesse an der Bildung darf dem Eudämonismus zufolge nur nach dem Grade seiner Intensität mit in Anschlag gebracht werden, ohne Rücksicht auf den wahren Wert der Bildung selbst. Wir wären danach z. B. berechtigt, jemand vorsätzlich geisteskrank zu machen, wenn dieser Zustand ihm Lust bereitet, oder ganze Völker in Unbildung und Aberglauben zu erhalten, wenn wir sie dadurch glücklich machen. Nach der kritischen Ethik hingegen hat das Interesse an der Bildung unmittelbar durch die Vorzugswürdigkeit seines Gegenstandes vor dem sinnlichen Interesse den Vorrang.

7. Dies leitet uns schon zur Beantwortung der Frage hinüber, ob nicht vielleicht trotz dieser offenkundigen Verschiedenheit der Prinzipien die Konsequenzen, die sich bei ihrer praktischen Anwendung ergeben, übereinstimmen könnten. Zum Beweis, daß auch dieses verneint werden muß, genügt die Erinnerung an das, was wir bei Vergleichung der Konsequenzen des sozial-eudämonistischen Prinzips mit unseren tatsächlichen sittlichen Urteilen festgestellt haben. (§ 311.) Denn die Konsequenzen, von denen wir dort gefunden haben, daß sie sich vom Standpunkt des Sozial-Eudämonismus nicht vermeiden lassen, werden durch das Prinzip der kritischen Ethik ohne weiteres ausgeschlossen.

§ 329.

Es bleibt uns noch übrig, die Konsequenzen des ethischen Kritizismus mit denen des Ästhetizismus zu vergleichen.

1. Der Ästhetizismus berücksichtigt im Unterschied vom Eudämonismus die Qualität der Interessen und kommt insofern dem Kritizismus näher. Aber auch das Prinzip des

Ästhetizismus ist ein Maximumprinzip. Es gebietet die Realisierung eines Maximums von Schönheit. Es führt also wie der Eudämonismus auf eine Güterethik.

2. Der Ästhetizismus unterscheidet sich vom Eudämonismus nur dadurch, daß er an die Stelle des subjektiven Intensitätsunterschiedes der Interessen den objektiven Wertunterschied ihrer Gegenstände setzt. Die einzelnen Personen werden also auch von ihm nicht als solche berücksichtigt, sondern nur insofern, als die Befriedigung ihrer Interessen zur Verwirklichung ästhetischer Werte beiträgt. Nach der kritischen Ethik dagegen kommt es auf das Schöne als solches gar nicht an, sondern nur insofern, als es Gegenstand des Interesses einer Person ist.

3. Es besteht ein analoger Gegensatz zwischen der kritischen Ethik und der ästhetizistischen, wie gegenüber der sozialeudämonistischen: Nach der kritischen Ethik darf jeder auf die Schönheit seines eigenen Lebens verzichten, was nach der Ethik des Ästhetizismus ein Verbrechen wäre.

4. Weiterhin unterscheidet sich die kritische Ethik, wie von der sozial-eudämonistischen, so auch von der Ethik des Ästhetizismus in ihrer Stellung zur Strafe. Die Ethik des Ästhetizismus kann die Strafe nur als ein Mittel zum Zwecke des Schutzes des Schönen gelten lassen und sie als etwas an sich Unschönes nur mit Widerwillen dulden. Die kritische Ethik hingegen fordert die Strafe unmittelbar als Sühne für das Verbrechen um der Gerechtigkeit willen. Sie stimmt hierin mit allen jenen höher entwickelten Religionen überein, für die Schuld und Sühne eins ihrer tiefsten Probleme bildet, ein Problem, das dem ethischen Ästhetizismus verschlossen bleibt.

5. Der wesentlichste Unterschied vielleicht liegt aber darin, daß sich die kritische Ethik als Wissenschaft ausbilden läßt, während dies bei der Ethik des Ästhetizismus unmöglich ist,

da eine solche nur auf unauflöslichen Gefühlen beruhen könnte.

Dieser Unterschied hat die bedeutendsten Konsequenzen. Stellt man sich auf den Standpunkt des ethischen Ästhetizismus, so gibt es zur Entscheidung ethischer Fragen keine andere Instanz als das persönliche Gefühl des einzelnen, und es haben diejenigen ganz recht, die die ethischen Urteile aus der Wissenschaft verweisen möchten; denn die Berufung auf Gefühle gilt nichts in der Wissenschaft.

Die Tragweite dieses Umstandes erstreckt sich bis zu den tiefsten Problemen des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Leben. In der *Nationalökonomie* ist es zu einer Art Axiom geworden, daß ethische Gesichtspunkte aus der wissenschaftlichen Erörterung volkswirtschaftlicher Fragen auszuschalten seien. Über die Erforschung der Gesetzmäßigkeit der Tatsachen des Wirtschaftslebens hinaus Wünsche darüber zu äußern, wie das Wirtschaftsleben gestaltet werden solle, sei mit der Objektivität der Wissenschaft unvereinbar. In der *Jurisprudenz* gilt nur die Darstellung und Interpretation des positiven Rechts als Wissenschaft. Die Entscheidung von Fragen, die darüber hinaus eine Kritik des positiven Rechts betreffen, überläßt man dem bloßen Rechtsgefühl, das freilich nicht zur Begründung einer Wissenschaft dienen kann. So meint man auch, die *Geschichtsforschung* müsse sich, um ihre wissenschaftliche Kompetenz nicht zu überschreiten, auf eine sogenannte objektive Darstellung des Geschichtsverlaufs beschränken; jede Einmischung von Werturteilen und also von Urteilen über Fortschritt und Rückschritt in der Geschichte müßte ihrer Würde als Wissenschaft Abbruch tun. *Pädagogik*, heißt es, sei eine Kunst und dürfe sich als solche nicht nach wissenschaftlichen Grundsätzen richten. Es ließen sich wohl für die Technik der pädagogischen Praxis psychologisch zu erforschende Klugheitsregeln aufstellen. Über das Ziel und

also die eigentliche Aufgabe der Erziehung könne aber nur das subjektive Ermessen des einzelnen entscheiden. Ebenso sagt man, *Politik* sei eine Kunst, der Politiker habe sich daher von der Wissenschaft keine Richtlinien vorzeichnen zu lassen. Über politische Grundsätze zu debattieren, sei deshalb ein unwissenschaftliches Beginnen.

Wo eine solche Auffassung zur Herrschaft gelangt, verliert die Wissenschaft alle Ansprüche an das Leben. Es bleibt dann nichts übrig, als jeden seinem Geschmack zu überlassen und auf alle Versuche zu verzichten, durch gegenseitige Belehrung und Aufklärung zu gemeinschaftlichen Grundsätzen des Handelns, sei es in der individuellen, sei es in der sozialen Lebensführung, zu gelangen. Die *Wissenschaft* darf sich dann nur die Kompetenz zur Bestimmung der *Mittel* für beliebige Zwecke zutrauen. Sie sinkt dadurch zum Range einer bloßen Klugheitslehre herab und überläßt die eigentlichen Zweckbestimmungen außerwissenschaftlichen Mächten und damit der Willkür desjenigen, der als Sieger aus einem gemeinen Interessenkampfe hervorgeht und in dessen Hand sie sich dann als gefügiges Werkzeug gebrauchen lassen mag. Der Anarchie der Meinungen und Bestrebungen läßt sich dann nicht durch die Judikatur der Vernunft, sondern nur durch die Diktatur der Gewalt ein Ende machen.

Ist aber die kritische Ethik im Recht, so gibt es eine wissenschaftliche Entscheidung ethischer Fragen, und es besteht die Möglichkeit, einen grundsätzlichen Streit der Meinungen durch objektive Gründe zum Austrag zu bringen. Das Mittel, wodurch dies gelingt, ist die Kritik der Vernunft. Die auf Kritik der Vernunft gegründete Ethik hat denn auch Ansprüche an Nationalökonomie, Jurisprudenz, Geschichte, Pädagogik und Politik. Es ist gewiß löblich, die Probleme sorgfältig zu trennen und z. B. die Erforschung der volkswirtschaftlichen *Tatsachen* von der Feststellung der Richtlinien abzusondern,

nach denen die Volkswirtschaft geregelt werden *sollte.* Aber ein Problem von einem anderen trennen, heißt nicht auf seine Lösung verzichten. Das eine Problem ist hier so gut wissenschaftlich lösbar wie das andere, wenn auch die Methode der Lösung für beide verschieden ist. Und wenn es keine Bedeutung hat, sich um eine wissenschaftliche Auflösung der ethischen Probleme zu bemühen, so hat auch die wissenschaftliche Behandlung jener anderen Probleme für uns kein höheres Interesse; denn es ist verlorene Mühe, die Mittel zur Erreichung eines Zweckes zu suchen, wenn sich über die Richtigkeit der Wahl des Zweckes selbst keine Entscheidung treffen läßt.

Register.